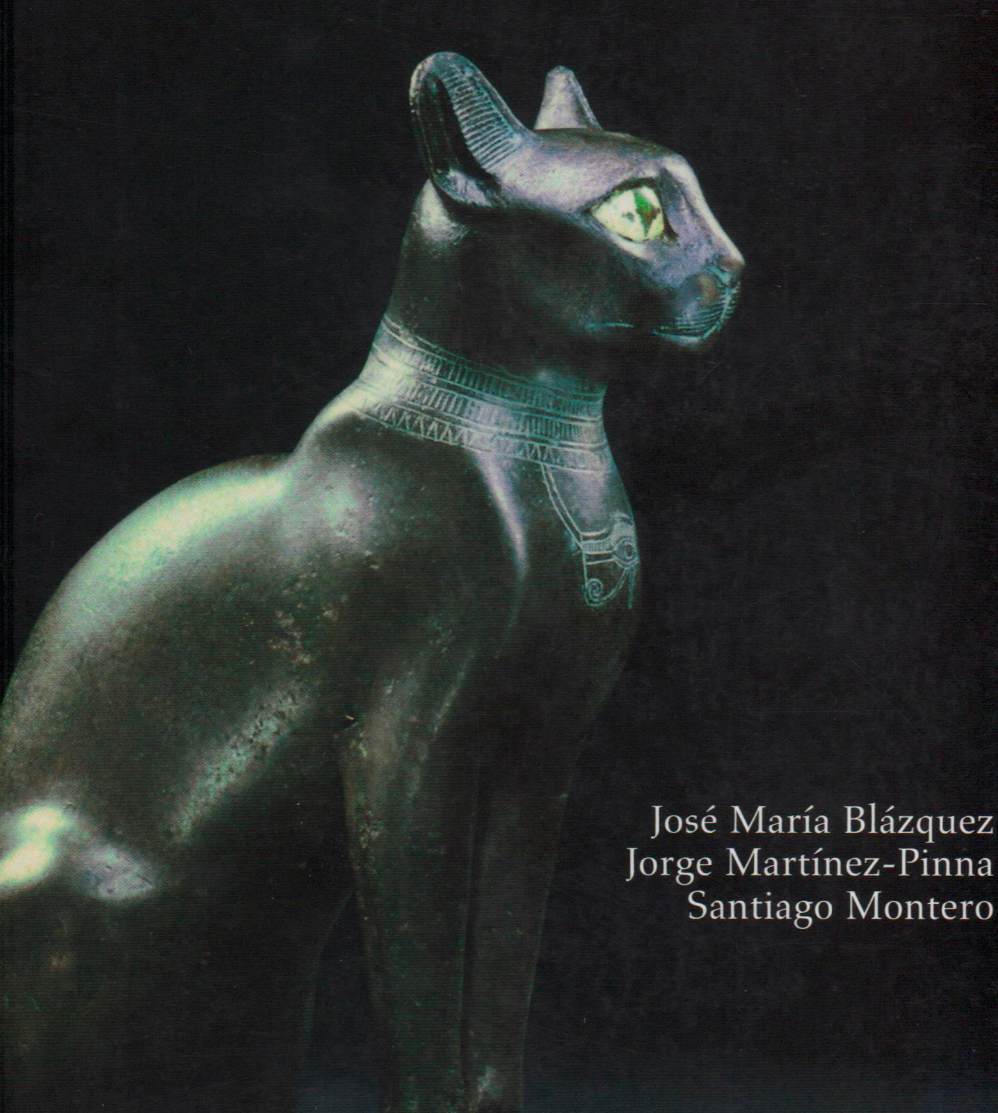
HISTORIA DE LAS RELIGIONES ANTIGUAS

ORIENTE, GRECIA Y ROMA



José María Blázquez
Jorge Martínez-Pinna
Santiago Montero

CÁTEDRA

Los estudios de Ciencias de las Religiones constituyen un campo específico de investigación y analizan su propio objeto de análisis bajo diferentes perspectivas. Un ejemplo de ello lo constituye la Historia de las Religiones, que tiene como objeto las manifestaciones, en la universalidad del tiempo y del espacio, de aquella actitud humana que calificamos de «religiosa». Como su propia denominación indica, la tarea que se le asigna en principio parte de los hechos debidamente constatados o establecidos que deberá ordenar y coordinar, además de reconstruir conjuntos de doctrinas, creencias, prácticas e instituciones históricamente atestiguadas o positivamente verificables.

La historia más reciente pone continuamente de relieve la importancia de la religión como factor político y social y la consiguiente necesidad de impulsar el estudio de esta disciplina, ya que el conocimiento científico del hecho religioso es imprescindible para la comprensión de la cultura de los pueblos.

Ilustración de cubierta: *Gato de bronce, representación de la diosa Bastet,*
Museo de Arte Antiguo, Berlín

0170061



HISTORIA
DE LAS
RELIGIONES ANTIGUAS

ORIENTE, GRECIA Y ROMA

José María Blázquez
Jorge Martínez-Pinna
Santiago Montero

HISTORIA
DE LAS
RELIGIONES ANTIGUAS

ORIENTE, GRECIA Y ROMA

TERCERA EDICIÓN

CÁTEDRA
HISTORIA. SERIE MAYOR

1.ª edición, 1993
3.ª edición, 2011

La publicación de esta obra ha merecido una de las Ayudas a la Edición del Ministerio de Cultura para la difusión del Patrimonio Literario y Científico español.

Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 20.226-2011
I.S.B.N.: 978-84-376-2861-5
Printed in Spain
Impreso en Anzos, S. L.
Fuenlabrada (Madrid)

Prólogo

Bajo la denominación de «Ciencias de las Religiones» *(Religionswissenschaft)* los estudios sobre religión y religiones cuentan con una tradición universitaria en países de Europa y América que, en algunos casos, remontan a finales del siglo pasado.

Así, por ejemplo, en el Collège de France de París se dictaba ya el primer curso de «cultos no cristianos» pocos años antes de que, en 1886, fuera creada la «V séction de l'École Pratique de Hautes Études» de La Sorbona correspondiente a las Ciencias Religiosas. Por entonces dicha materia comenzaba a ser impartida regularmente en las universidades de Leiden, Oxford y Copenhague y, algo más tarde, en Roma.

Un hito importante en la historia de estos estudios fue la celebración del primer congreso sobre «Ciencias de la Religión» en Estocolmo, en 1897, y el primero sobre «Historia de las Religiones» en París en 1900. La publicación de la *Revue des Religions* (fundada en 1889) y, poco después, de la célebre *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (edición de J. Hastings) en 1908-1921 contribuyó a impulsar la disciplina en no poca medida.

Los estudios de Ciencias de las Religiones constituyen un campo específico de investigación y analizan su propio objeto de análisis bajo diferentes perspectivas: diacrónico-histórica, descriptivo-fenomenológica (comparativa), sociológica (antropología cultural, sociología y psicología de la religión) y filosófica-hermenéutica. El estudio de las religiones ha sufrido un proceso de fragmentación en disciplinas desconectadas unas de otras, razón por la cual, tiende —todavía tímidamente— a promoverse un estudio interdisciplinar de la religión y de las religiones. Ello contribuye no sólo a conocer la naturaleza y desarrollo histórico de las mismas, sino que aporta un notable caudal en orden a la comprensión del hombre y de la sociedad en el pasado y en el presente.

Un ejemplo de ello lo constituye la Historia de las Religiones, que tiene como objeto las manifestaciones, en la universalidad del tiempo y del espacio, de aquella actitud humana que calificamos de «religiosa». Como su propia denominación indica, la tarea que se le asigna en principio parte de los hechos debidamente constatados o estable-

cidos que, como recientemente ha sido observado, deberá ordenar y coordinar, además de reconstruir conjuntos de doctrinas, creencias, prácticas e instituciones históricamente atestiguadas o positivamente verificables. Esta disciplina utiliza un método propio, el método histórico-comparativo, cuyo cometido es buscar los procesos y los ambientes culturales en los que los hechos son reales y como tales objeto de historia. Sin embargo, una vez determinados y examinados en su diversidad y particularidad, hechos y sistemas religiosos exigen ser confrontados entre sí, «comparados», buscando así —como ha sido apuntado— la acción que hayan podido ejercer los unos sobre los otros, intentando separar los rasgos o elementos parecidos, análogos o comunes. Aún estamos lejos de que el uso del método comparativo llegue a generalizarse y el estudio de una religión suele casi siempre realizarse desde el marco de la civilización en la que ésta nace. Pero por lejano que esté debemos confiar en que llegará el momento en que los investigadores de esta disciplina utilicen lenguajes y metodologías comunes que permitan explicar cada religión menos en sí misma que por referencia a su formación.

La historia más reciente pone continuamente de relieve la importancia de la religión como factor político y social y la consiguiente necesidad de impulsar el estudio de esta disciplina, ya que el conocimiento científico del hecho religioso es imprescindible para la comprensión de la cultura de los pueblos.

En España la situación de estos estudios es, todavía, muy incipiente, si bien es preciso reconocer avances importantes en los últimos años, tales como la inclusión de asignaturas relacionadas con la Historia de la Religión en los nuevos planes universitarios, la creación del Instituto de Ciencias de las Religiones en la Universidad Complutense de Madrid o la reciente constitución de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones. Las carencias existentes no se corresponden, no obstante, con la reclamación de los estudios sobre religión que demanda nuestra sociedad y a la que pretende, de forma muy modesta, atender la presente obra.

PRIMERA PARTE

ORIENTE

José María Blázquez

Capítulo primero

La religión sumeria

Los sumerios procedían probablemente del norte de Mesopotamia, y se instalaron en la región meridional del país. Hablaban una lengua no semita. Pronto los acadios, que eran semitas, llegados del desierto de Siria, penetraron poco a poco en el territorio de Sumer y se fueron fusionando lentamente con los sumerios. Hacia el año 2375 a.C., Lugalzaggisi de Umma unificó la mayoría de las ciudades-templos. Poco después Sargón de Acad impuso su hegemonía, pero la civilización sumeria pervivió, ya que los reyes sumerios se proclamaron tributarios del nuevo conquistador. El imperio de Sargón I fue destruido después de un siglo por los guti, que nomadeaban por la región del alto Tigris. Un siglo después los monarcas de la III dinastía de Ur lograron deshacerse de los guti, inaugurando un periodo que coincide con el siglo de oro de la civilización sumeria.

El imperio sumerio se hundió ante el ataque de los elamitas por el este y de los amorreos, que procedían del desierto sirio, por el oeste. A partir del año 1763 a.C., el monarca amorreo de Babilonia, Hammurabi, trasladó el centro de su imperio a su ciudad. Los casitas un siglo después amenazaron a los amorreos, hasta su triunfo definitivo en 1527.

El panteón sumerio

Los dioses mesopotámicos se diferenciaban notablemente de los egipcios. Los primeros son antropomorfos y actuaban en la naturaleza, mientras que los segundos eran de aspecto total o parcial animal, aunque también los hay de forma humana. En Mesopotamia se produjo una especialización y una jerarquización del panteón, así como una diferente valoración según las distintas ciudades sumerias, como resultado de una especulación teológica de varias escuelas ligadas entre sí. En Mesopotamia

dos divinidades no tienen el mismo carácter, y así los que personificaban los fenómenos de la naturaleza eran de sexo masculino, mientras que al femenino correspondían las diosas de la fecundidad.

En el Oriente antiguo son raros los dioses de carácter celeste. Donde recibieron culto fue entre los semitas occidentales, entre los cuales el primer puesto por su difusión lo obtuvieron El y Elyon de Beirut, Baal Samin de los arameos y Yahveh. En Egipto el gran dios celeste era Horus, con el que se identificaba el faraón.

El norte de Siria y Anatolia son las tierras donde los dioses atmosféricos gozan de más predicamento. A este grupo pertenece el dios hurrita Tesub, los luvitas Patta y Tarkhunta, el amorreo Hadad, adorado también en Mesopotamia con el nombre de Adad, el protohitita Taru, todos ellos manifestaciones del gran dios de la tempestad, cuyo atributo es el rayo y su símbolo el toro. Acabaron por convertirse en dioses cósmicos y salvadores. Su culto estuvo muy extendido, como lo indican sus imágenes: de Jekde al norte de Alepo, fechada en el siglo VIII o VII a.C.; de Arslan Tash, de tiempo de Tiglath-Pileser III (744-727 a.C.); de Til Barsib del siglo XII-XI a.C. y una segunda pieza muy parecida a la anterior pero sin toro, etc.

La escultura, la glíptica y la arquitectura son las únicas fuentes de la religión sumeria para el periodo protohistórico, ya que la escritura comenzó hacia el año 3000 a.C. Después de esta fecha, además de las tres fuentes anteriores, las inscripciones votivas de los soberanos y de fundación, así como las tablillas de carácter económico que mencionan ofrendas religiosas, los himnos, lamentaciones, augurios y los textos religiosos aportan datos muy preciosos sobre la religión sumeria.

Fuente importante para la teología sumeria son las listas de los dioses, como la de Fara (2600 a.C.), la de Abu Salabikh (2550 a.C.), la de Nippur (1900 a.C.), la de Isin (1900 a.C.), la de Larsa (1800 a.C.) y la de Babilonia (1200-600 a.C.). Las dos primeras datan del periodo sumerio. Las listas de Salabikh y de Ebla demuestran que a mediados del III milenio el panteón sumerio estaba ya clasificado jerárquicamente. El *Himno del cielo y de la tierra* es un compendio de las concepciones religiosas de todo el Creciente Fértil.

El panteón sumerio está formado por un grupo de divinidades principales con sus atributos, y por un segundo grupo de dioses secundarios. La tríada divina está integrada por An, Enlil y Enki, que corresponden a los estratos cósmicos: el cielo, donde gobierna An, la tierra es el dominio de Enlil y el fundamento de lo anterior pertenece a Enki.

En la mentalidad sumeria estaban siempre presentes los aspectos masculino y femenino, por eso a cada dios correspondía su paredro. La paredra de An era probablemente la tierra. An fue venerado en Uruk, su nombre significa «el cielo» y su símbolo era la estrella; se le atribuía el número sesenta, base del sistema aritmético sumerio. A Enlil, cuyo número era cincuenta, se le consideraba el señor del aire y residía en una montaña, entre los vientos y la tempestad; era el legislador y se le representaba como un guerrero. La ciudad de Nippur era el asiento principal de su culto y su esposa era la diosa Ninlil. Enki es el tercer dios de la tríada. Era el señor de la tierra, cuya base es el océano, que es el primer plano; la parte inferior de la tierra y las aguas subterráneas el lugar donde van a parar los muertos, donde después reinará Nergal; su número sagrado era el cuarenta y su templo se encontraba en Eridu.

An era el dios supremo, que rara vez se relacionaba con los hombres. Enlil es el vigilante de las normas que rigen la comunidad de los mortales; siempre estaba pre-

parado para enviar el diluvio a la humanidad. Enki es la justicia, el equilibrio y la inteligencia dinámica, favorece la colaboración entre los dioses y los hombres; asimismo este dios sugiere la construcción del arca, para salvar animales y una familia humana.

La segunda tríada es de carácter astral y está formada por Zuen, con la luna como símbolo; Ud, representado por el sol, y la diosa Inanna, cuyo símbolo es la estrella de la mañana. Estos astros eran la representación sumeria del mundo. Sus giros medían el tiempo y contribuían a la conservación del universo. Esta tríada era una segunda manifestación de la luz, encarnada en An. En la mitología sumeria, An es el padre de Zuen y de Ud, tenido a veces por hijo del anterior, y hermano de Inanna. Los números de estos dioses eran treinta para Zuen, veinte para Ud y quince para Inanna. Zuen era llamado también Nanna, cuyo primer elemento significa señor del conocimiento, y el segundo señor del cielo. Su esposa era Ningal, la Gran Señora, y su lugar de culto la ciudad de Ur.

Ud era el dios dispensador de la vida. Es el señor de la luz, de la inspiración y de la inteligencia. Es la gran justicia que escudriña todo. Es el sol que surge, y entonces se le denominaba Babhar, «el rey brillante». Sus símbolos eran el disco y la rueda, generalmente de cuatro rayos. Su esposa era Aa, con el significado del agua como fuente de la vida. Ud se veneraba en Zimbü y en Ararma. Estos dioses astrales, que se mueven según ciclos regulares, llevaron a los sumerios a una concepción cíclica del universo, a la idea del eterno retorno.

Inanna, simboliza los dos aspectos del comportamiento de la vida, la lucha del hombre y la reproducción en el caso de la mujer. Era la señora de la fertilidad. Los textos acadios la asimilan a Ishtar. Inanna, morada celeste, se asocia a Dumuzi, dios que muere y que resucita. En Uruk se construyó el templo de Inanna.

El panteón sumerio conoció otros muchos dioses, uno es Nergal soberano de los infiernos y esposo de Ereshkigal, la hermana de Inanna; la diosa Gula protectora de los médicos; la diosa Nagi o Narise, patrona de los seres que habitan el agua dulce; la diosa de los escribas y de la escuela, también diosa del campo, Nidabe; Ninurta, patrono de los artesanos y asimismo dios guerrero; Ningirsu de Lagash, protector de la vegetación y esposo de Bau. Esta mitología no estaba reñida con un buen conocimiento del cosmos y de la naturaleza por los sumerios.

La religión sumeria hunde sus raíces en una etapa muy anterior. Característica de la religión sumeria es la concepción antropomórfica de los dioses, demostrada por el vaso cultual de Uruk III (2900 a.C.) en el que se representa a la diosa Inanna bajo forma humana. Los dioses del panteón sumerio son cerca de quinientos. No todos recibían culto en la misma ciudad, ni tenían la misma importancia. Los sumerios desconocían un panteón unitario, debido a la estructura política de sus diferentes ciudades-Estado. Cada ciudad tenía un panteón propio, aunque los centros religiosos más importantes y antagónicos fueron Nippur y Eridu, que tuvieron creencias religiosas diversas. La mitología descubre la lucha de los dioses entre sí.

Los sumerios han proyectado su sistema estatal monárquico en el mundo celeste. Los dioses sumerios principales se asignaron desde el principio varios cometidos. Esta concepción se encuentra también en el mito babilonio de Atramkhasis.

Los mitos

Los mitos sumerios tratan el origen de los dioses, del mundo, del hombre y de su destino, y de la vida de ultratumba. La diosa Maunmu era la más primordial, la madre que engendró por partogénesis el cielo (An) y la tierra (Ki), y la que dio a luz a todos los dioses. Esta primera pareja se unió en matrimonio sagrado; de su unión nació Enlil.

En cuanto al origen del mundo, los mitos sumerios rara vez tratan del origen del cielo y de la tierra. Las dos escuelas teológicas de Nippur y de Eridu tienen concepciones diferentes. Según la primera, antes de que comenzara a existir el cielo y la tierra, subsistía un mundo embrionario, que contenía la vida en estado latente. De estos fueron engendrados An, el cielo, y Ki, la tierra. La teología de Nippur aceptaba tres principios vitales: cielo, agua y tierra, que están en el origen del mundo divino.

La teología de Eridu ofrece un sistema más sencillo y coerente. Admite un doble principio vital de todo: el agua dulce, Abzu, y el agua del mar, Tiamat. De su unión se originaron el cielo, la tierra y el agua, que engendraron a Enlil y a Enki. Sobre el origen de los otros dioses se tienen pocos datos.

La mitología sumeria es pobre en alusiones cosmogónicas. Algún fragmento enseña que Enlil separó a sus padres, An se llevó el cielo y Enlil se llevó la tierra.

La teología de la escuela de Eridu no se interesa en la constitución del universo, al revés de la de Nippur. Después de que Enlil separó el cielo y la tierra, pudo formar el firmamento. De su unión con Ninlil se engendró el dios Nanna, la luna, y los otros dioses. Dos mitos cuentan uno el matrimonio del dios de Nippur con la hija de Nunbarshegunu, y el otro, del dios con la diosa. Enlil se unió tres veces con Ninlil, que dio a luz sucesivamente a Nergal, a Ninarzu, y a Erbilulu. De la unión del primer hijo de Enlil, Suen-Ashimbabbar, con Ningal nacieron Utu. el dios sol, e Inanna, la diosa Venus, con cuyos nacimientos se organizó el firmamento. Después Enlil hizo que la tierra produjese plantas y animales.

La teología de Eridu ofrece otra versión sobre el origen de la vida en la tierra. En el mito de Enki y Ninkhursag, Enki, el agua dulce, dejó en estado a la tierra; de ésta nació la diosa Ninmu, la vegetación, y uniéndose después con la hija engendró Ninkhurra, la fibra, y de ésta Uttu, el tejido. Por generación brotan las plantas. En la teología de Eridu la fuerza vivificadora es el agua dulce, y en la de Nippur el aire.

En los orígenes del cosmos se daba la perfección y la felicidad. Todo había sido creado perfecto. En el paraíso, Dilmu, no existían la muerte, la enfermedad y el dolor. Esta perfección absoluta era un marasmo, pues Enki yacía junto a su esposa virgen aún. Se unió a la diosa Ningursag, a su hija y a la hija de ésta. El drama divino viene noticiado por el hecho de comer Enki ciertas plantas, antes de haberles asignado su función. Disgustada Ningursag, afirma que no mirará más a Enki hasta que muriese. Enki se debilita progresivamente. Finalmente su esposa le sana. En este mito el tema paradisíaco va unido a una teogonía, un drama en el que se castiga al dios creador, que se debilita poco a poco. Su falta estuvo a punto de liquidar su creación. El mito indica también la naturaleza mortal de los dioses.

Los sumerios se interesaron más que en el tema del origen del cosmos, en su organización. En el mito de la *Gesta de Ninurta*, el hijo de Enlil organizó el mundo des-

pués de destruir las fuerzas malignas. En el mito *Enki y la organización del mundo*, la organización del mundo es obra de Enki, pero por encargo de Enlil.

Cuatro versiones diferentes explican en la mitología sumeria la creación del hombre. Según una versión, el hombre, al igual que las plantas, brotó de la tierra. Según otro mito unos obreros divinos modelaron al hombre de la arcilla, y luego Mammu modeló su imagen y Enki le dio vida. En un tercer mito es la diosa Anuru la creadora de la humanidad. En el cuarto mito el hombre fue creado de la sangre de dos dioses. El hombre fue creado para el servicio de los dioses. Este servicio era el culto, y en cierto modo compartía con ellos la naturaleza divina.

Las solemnidades de la construcción de los templos y del Año Nuevo tenían una estructura cosmológica.

Los hombres no eran esclavos de los dioses, sino sus colaboradores y también sus imitadores. El hombre ha sido creado para reemplazar a los dioses en el trabajo de la tierra. Antes de la creación del hombre, los dioses se procuraban los alimentos trabajando la tierra. Los sumerios, al revés de los acadios, juzgaron positivamente el trabajo de la tierra, que consistía principalmente en la agricultura y en la construcción de templos. Los dioses crearon los cereales y el ganado para sacar al hombre del embrutecimiento. En la fiesta del Año Nuevo, los dioses fijaban la suerte del año que comenzaba. Estos decretos divinos determinaban el destino de todo tipo de seres.

El mundo en la concepción religiosa sumeria se regenera continuamente, pues el orden cósmico estaba turbado por la gran serpiente, que amenaza llevar el mundo al caos, y por las faltas de los hombres. Estas faltas se purgaban con ritos. La fiesta de regeneración del mundo era la solemnidad del Año Nuevo, según el ciclo del eterno retorno. Un rito fundamental de esta fiesta era el *hieros gamos* entre los dioses de la ciudad, representados por sus imágenes, o entre el sacerdote, encarnación de Dumuzi y que recibe el título de esposo de Inanna, y una hieródula. La finalidad de este matrimonio sagrado, que unía el cielo con la tierra, era santificar la ciudad donde se celebraba y asegurar la prosperidad.

La construcción de un templo se consagraba con ritos importantes. Era una repetición de la cosmogonía, pues el templo, que era el palacio del dios, representaba la *imago mundi*. En el templo dedicado a la diosa Inanna en Brak, fechado hacia el año 3000 a.C., se recogieron varios millares de figurillas en alabastro negro y blanco, con uno o varios pares de ojos. Serían exvotos que protegían la ciudad.

Según la mitología sumeria, después de la creación del hombre un dios fundó cinco ciudades, y las convirtió en centros de culto. Los dioses comunican a los hombres los planos de las ciudades y de los santuarios. Estos planos preexisten en el cielo. En Babilonia los planos de las ciudades tenían sus arquetipos en las constelaciones, Nínive en la Osa Mayor, Asur en Arturo, etc. También las constituciones preexisten en el cielo. La realeza descendió igualmente del cielo, la segunda vez después del diluvio. Todas estas creencias responden a la idea que las instituciones imitaban los actos revelados por los dioses al hombre.

El mito del diluvio se conoce en una versión sumeria. El hombre, que se salvó del diluvio, se llamaba en este caso Zisudra. No habitó la tierra, sino que fue trasladado al país de Dilmun. An y Enlil determinaron destruir la humanidad contra la opinión de algunos dioses. La decisión divina llega a conocimiento de Zisudra, quien probablemente recibe indicaciones para la fabricación del arca. Después de siete días y siete noches, Utu, el sol, se aparece de nuevo y ante él se postra Zisudra.

Finalmente An y Enlil le conceden la inmortalidad, la vida y aliento de los dioses en Dilmun.

El mito del diluvio, muy extendido por todos los pueblos de la tierra, se integra en cierta manera en el ritmo cósmico. El mundo en decadencia es sumergido en la aguas, para resurgir del caos acuático. En unos mitos la causa del diluvio son las faltas de los hombres y en otros los caprichos de los dioses. El diluvio fue un castigo divino, pues los hombres se rebelaron contra su destino, que era servir a los dioses. En la *Epopeya de Atrahasis*, Enlil monta en cólera porque los hombres se habían enriquecido. En el mito mesopotámico parece suceder debido a las faltas rituales cometidas por los hombres. En otra versión la culpa la tuvo el ruido infernal que hacían los hombres. El cosmos debe ser recreado, pues envejece y se debilita.

Uno de los mitos sumerios más importantes es el descenso a los infiernos. El mito comienza narrando los amores de Inanna con el pastor Dumuzi. Inanna determinó bajar a los infiernos para privar a su hermana Ereshkigal de la soberanía sobre el mundo infernal; conforme Inanna atravesaba las siete puertas, el portero la despojaba de sus vestidos y adornos, hasta dejarla completamente desnuda, es decir, sin poder alguno. Ereshkigal la mata con su sola mirada. La amiga de Inanna, Ninshubur, siguiendo las instrucciones que le había dado antes del descenso, informó del viaje a los dioses Enlil y Nanna-Sin, quienes se desentendieron del asunto, pues estaba terminantemente prohibido penetrar en el reino de los muertos. Enlil halló una solución. Crea dos mensajeros que envía a los infiernos con el alimento y el agua de la vida. Éstos llegaron, a fuerza de engaños, hasta el cadáver que estaba colgado de un clavo, y lo reanimaron. Pero los siete jueces del infierno retienen a Inanna, pues antes debía traer a alguien que la reemplazase. Inanna vuelve a la tierra acompañada de una legión de demonios, encargados de hacerla volver a los infiernos si no encontraba un sustituto divino. Los demonios trataron de apoderarse de Ninshubur, pero Inanna lo impide. Se dirigen luego a las ciudades de Bad-Tibira y Umma. Los dioses protectores de estas ciudades se arrastran ante Inanna, quien se ablanda y marcha a otra ciudad. Llega finalmente a Uruk donde la diosa descubre indignada que Dumuzi se había vestido ricamente, sentado en el trono y convertido en el soberano de la ciudad. Inanna fijó en Dumuzi la mirada de la muerte. Dumuzi suplicó a Utu, su cuñado, que le convirtiera en serpiente, y bajo este disfraz escapó a la mirada de su hermana Geshtinanna, y luego se refugió en un redil de ovejas. Allí le cogieron los demonios, que le torturaron y le condujeron a los infiernos. Probablemente Ereshkigal sintió compasión de Dumuzi y le permitió pasar la mitad del año en los infiernos, siendo la otra mitad sustituido por su hermana.

En la versión sumeria parece encubrirse la idea, muy antigua, que la muerte ritual, que es reversible, sigue a toda creación o procreación. Los monarcas sumerios y acadios en el matrimonio sagrado encarnaban a Dumuzi, lo que significaba aceptar la muerte ritual del rey.

El mito sumerio no describe el infierno. En el mito acadio Ishtar, enfurecida porque se le prohíbe entrar en los infiernos, amenaza con derribar las puertas para que devoren a los vivos. El agua de la vida se encontraba en los infiernos igualmente, Ereshkigal ordena a su mensajero que lave a Tammuz, le unga con perfumes y le vista con un traje de ceremonia.

En el mito sumerio se esconde un misterio instaurado por Inanna para asegurar el ciclo de la fecundidad universal. Se ha supuesto que el mito sumerio tenía una es-

tructura más compleja que el acadio, donde Ishtar decretaba las lamentaciones rituales anuales por Tammuz. Se llevaba a Tammuz sabiendo que a los seis meses de su descenso a los infiernos volvía a subir. Tammuz es una encarnación de los dioses jóvenes que mueren y resucitan. En la mitología sumeria los monarcas cada año celebraban la recreación del mundo, que tenía antes que ser aniquilado. Se implicaba la muerte ritual del monarca. Las modalidades cósmicas, vida/muerte, caos/cosmos, esterilidad/fecundidad, son momentos de un mismo proceso. Este misterio es una explicación unitaria de la existencia humana y del mundo, ordena los ritmos cósmicos, las relaciones con los dioses y el destino humano. No es posible abolir la muerte y el hombre debe aceptar este destino. Los dioses Dumuzi y Tammuz, encarnados ritualmente por los monarcas, acercan lo divino y lo humano.

Los sumerios, como todos los pueblos de la antigüedad, estaban totalmente imbuidos en lo religioso. Así los mitos pasan incluso al arte menor. En el cilindro de Sharkalisharri, fechado hacia el año 2200 a.C., aparecen dos héroes desnudos, acólitos del dios del agua, dando de beber a dos búfalos en un país montañoso, no lejos de una corriente de agua; es una composición mitológica, cuyo significado se nos escapa. En otros cilindros acadios contemporáneos al anterior se representa a Gilgamesh en lucha con el toro, o con el león. La glíptica acadia trató ampliamente temas de teología y de dogmática. Frecuentemente los dioses intervienen en actividades nuevas. El mito de Etana se encuentra en un cilindro con este pastor subido al cielo por un águila. Estos temas contaban con una gran tradición, como lo prueban los cilindros del periodo proto-urbano: uno de ellos representa al rey-sacerdote disparando contra sus enenmigos ante un templo; en otro el sacerdote, acompañado de dos acólitos, se dirige hacia un templo; un tercero escenifica el matrimonio sagrado entre el rey-sacerdote y una diosa. En el primer periodo dinástico continúan con ligeras variantes estos mismos temas.

Arquitectura religiosa

Se empleó el ladrillo plano-convexo en la construcción de los santuarios en la época de las primeras dinastías (2800-2370 a.C.). Gilgamesh se siente orgulloso de haber construido el templo de Eanna, en honor de Anu, dios del firmamento, y de Ishtar, señora del amor y de la guerra.

El Tell de Kafadye, en la región de Diyala, ha proporcionado una serie de templos fechados en los tres periodos protodinásticos (2800-2370 a.C.). El mayor de ellos, asentado sobre un podio, constaba de un gran patio rectangular rodeado de dependencias, todo en el interior de una muralla de planta ovalada. Los sacerdotes vivían en una casa próxima durante el protodinástico III. Se excavaron cisternas para las abluciones rituales. En la época de Uruk, una muralla rodeaba los santuarios. Ahora se enterraron figurillas puntiagudas de carácter mágico. La mayoría de los templos tenían la planta de la casa de atrio. El santuario en la habitación más alejada de la entrada y de dimensiones mayores. La cella era alargada y estaba precedida de un vestíbulo.

En la época neosumeria (2230-2000 a.C.) se creó la zigurat escalonada, que era un templo construido sobre un pedestal. Se conocen en Sumer y Asur una docena de estas zigurats. Urnammu dedicó una zigurat al dios luna Nannar. Era de planta rec-

tangular con un centro fabricado de adobes revestido de ladrillos rojos. El templo se erigió sobre una tercera terraza. Se ascendía a la primera torre por una triple escalinata. Posteriormente esta zigurat se convirtió en un recinto amurallado monumental. Se levantaron ahora los templos de la paredra, la diosa Nirgal y la casa de la sacerdotisa, que estaba presidida por la hija del monarca reinante.

La zigurat de Ea en Eridu se construyó sobre los restos de otros santuarios más antiguos superpuestos. Una de las características de las zigurats era su altura, que les daba un carácter de monumento inaccesible.

En Tell Asmar, un templo estaba dedicado al monarca divinizado Shusin. Tenía patio central con altar rodeado de estancias. La cella era poco profunda y ancha, con nicho al fondo de la cámara para albergar la imagen del monarca divinizado.

El culto y el sacerdocio

En Sumer el poder religioso impregnaba totalmente el poder político, e influía en la economía. El rey era el representante del dios de la ciudad. El sumerio vivía en contacto continuo con los dioses a través del culto en los templos.

Las inscripciones reales conmemoran la construcción de los templos, como los de Eridu de planta rectangular. Al periodo proto-histórico pertenecen los templos de Uruk, ya de mayor tamaño. Después se construyeron los templos de la III dinastía de Ur, cuya forma más perfecta fue la zigurat, que es un templo de forma de torre. El dios habitaba en la cella. Los templos no eran todos de la misma planta. Se fabricaban de adobes y tenían una torre, y el sanctasanctorum, en el que sólo penetraban, al igual que ocurría en el templo de Jerusalén, los sacerdotes. La fiesta más importante desde el punto de vista religioso era la del Año Nuevo. Otras se celebraban en honor de otros dioses. Se sacaban en procesión las estatuas de los dioses, y se les ofrecía sacrificios de víctimas o productos de la tierra. En los rituales desempeñaban un papel importante la plegaria y el canto, acompañado de varios instrumentos musicales. El monarca era el representante del dios y el jefe religioso, el encargado de construir los templos, de vigilar que todo se hiciera según las prescripciones y de consultar los oráculos. En los templos algunos soberanos colocaban sus estatuas.

Los sacerdotes sumerios se ordenaban según una jerarquía precisa, que variaba de unas ciudades a otras. El título de sacerdote de jerarquía más alta era de señor. El sacerdote dependía del cargo superior de la ciudad. La función sacerdotal superior llevaba consigo la administración de los bienes del templo, que eran muy importantes en tierras, ganados, esclavos, ofrendas y artesanos. Otros sacerdotes eran los encargados de diversos menesteres religiosos, como la purificación, recibir las ofrendas y hacer augurios. Los templos sumerios contaban asimismo con sacerdotisas. Escenas de culto se representan frecuentemente en el arte. Baste recordar la estela de Urmammu, fechada en el siglo XVII a.C., con el monarca ofreciendo una libación ante Ningal y en adoración ante Nannar.

Ritual funerario

En las tumbas reales de Ur, se depositaron con el cuerpo de los monarcas los carros con sus caballos y demás personal de servicio, como esclavos, que posiblemente estarían narcotizados antes de morir y ser enterrados.

Los sumerios cuidaron mucho de sus muertos. Las ofrendas en las tumbas y la colocación de los cadáveres en ellas, indican que creían en algún tipo de pervivencia.

Las religiones de fertilidad al igual que las de salvación giran en torno a dos metas: alejar lo más posible la llegada de la muerte, y que cuando llegue sea lo menos dolorosa, y que haya algún tipo de supervivencia ultraterrena. El descubrimiento de la agricultura, con la observación del ciclo de los vegetales, permitió al hombre antiguo llegar a la supervivencia después de la muerte. En Oriente desde el Neolítico se llegó, con cierta seguridad, a la creencia de haber algún tipo de supervivencia, como se deduce del tipo de enterramiento, aunque se desconocen las creencias religiosas que se encuentran en la base de estos ritos. Esto se deduce de los rituales seguidos en las tumbas reales de Ur, fechadas hacia el siglo XVII a.C. A través del ritual se puede deducir que el monarca y su esposa seguían en la otra vida llevando el mismo tipo de vida que en la presente. La presencia de los instrumentos musicales y de mujeres, posiblemente concubinas, indican que el sumerio imaginaba la vida ultraterrena tranquila y parecida a la presente, y con los mismos goces y placeres eróticos, banquetes, cantos, etc. El común de los mortales llevaba en la ultratumba, llena de polvo y oscuridad, una vida embrionaria. Depués este mundo oscuro se llenó de monstruos y de demonios. Los muertos padecían sed. La desecación significaba el disolverse, por eso necesitaban agua. Este mismo concepto se encuentra en uno de los textos de los sarcófagos, que se refiere a la identidad del muerto con Osiris, en cuanto principio acuático, Nilo y Nun.

El primogénito debía suministrar continuamente agua al difunto. Los muertos podían recorrer la tierra como espíritus malignos y había que librarse de ellos con prácticas mágicas. Una concepción tan pesimista de la ultratumba se difundió igualmente en el Asia Anterior.

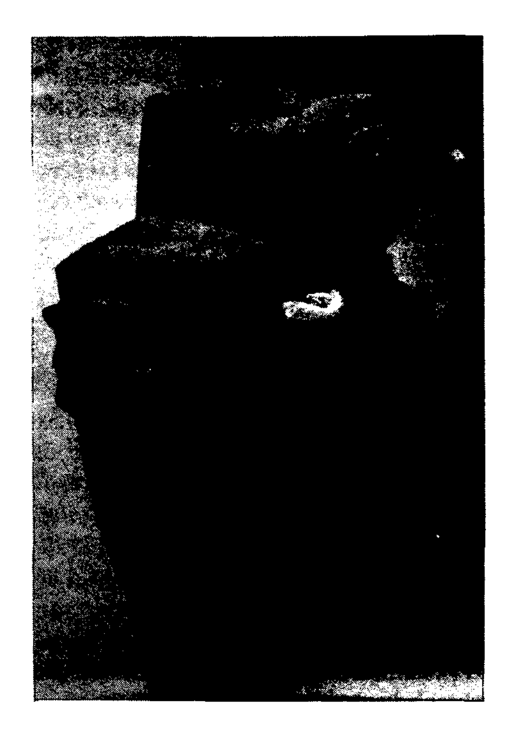
Aportaciones del arte a la religión sumeria

En el arte quedan reflejados mitos, ritos, imágenes de los dioses y genios, y algunas características de la religión sumeria. Frecuentemente las escenas son muy difíciles de interpretar, al carecer de fuentes literarias que se refieran a ellas. Se espigan algunos datos, que completan las páginas anteriores. Los dioses sumerios se manifestaban en el sol, en la luna, en el agua, en la tierra, en el cielo y en la tormenta. Las fiestas celebraban los principales acontecimientos del año agrícola. La festividad religiosa por excelencia era la del Año Nuevo, que tenía lugar al cambio de la estación. El dios, que personificaba la potencia generadora, en la estación estéril era Tammuz, que estaba muerto. La Gran Madre y todo el pueblo se lamentaba de esta muerte o desaparición. Durante las fiestas, el dios era liberado de la muerte. Entonces las sa-

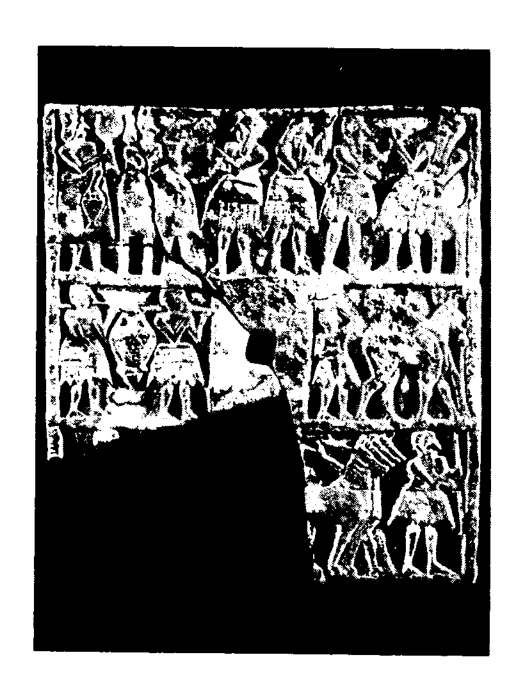
gradas nupcias de la pareja divina aseguraban la fertilidad de la naturaleza en el año que comenzaba.

Esta fertilidad está descrita en un vaso de alabastro hallado en el templo de la diosa Inanna en Uruk, fechado en torno al año 3000 a.C. El vaso está decorado con tres bandas superpuestas. La banda inferior va decorada con plantas y con animales, que son manifestaciones de la diosa. En la banda intermedia se ve a unos hombres que llevan ofrendas a la divinidad; caminan desnudos, como siempre que se representa a un hombre ante el dios. La escena principal se desarrolla en la banda superior. La diosa recibe un cesto de frutos. Detrás de la diosa, los haces de caña identifican a la diosa. Se acerca un oferente desnudo detrás de un sacerdote que sería posiblemente un rey o el jefe . La ofrenda es un ceñidor, regalo de toda la comunidad. Detrás de la diosa se amontonan las ofrendas. Se representan varios vasos; dos son en forma de cabra o de león. Delante de estos objetos probablemente se encuentra un mueble del templo, que es una figura de carnero de gran tamaño, que sostiene una zigurat de dos pisos, que sería un santuario de la diosa. Para H. Schmökel, especialista en la cultura sumeria, los relieves de este vaso presentan una especie de credo de la devoción del antiguo Sumer, que une la naturaleza, el hombre y la divinidad en un todo armónico.

En Uruk también se encontró una jarra ritual datada hacia el año 3000 a.C., decorada con la lucha de toros y de leones. Quizá este combate simbolice la lucha entre fuerzas divinas. El león representaría el aspecto destructivo de la Gran Madre. Esta pieza, como una de Tell Agrab, también del año 3000 a.C., decorada con un hombre desnudo entre leones, que podría representar al «Señor de los animales», o el pie de



Vaso ritual decorado con animales.
Hacia el 3000 a.C.
Museo de Baghdad.



Estela de Jafache con posible alusión a la festividad del Año Nuevo.

copa con la misma decoración, fecha y procedencia, son soportes de vasijas para depositar las ofrendas ante los dioses.

Toda la estatuaria mesopotámica fue fabricada como exvotos para ser ofrecida a los templo, con lo que el fiel estaba presente continuamente ante la divinidad. También había estatuas de culto que se depositaban en el altar, frente al nicho, en la cella. Estas últimas eran de materiales preciosos, o estaban recubiertas de materias valiosas. Se conocen dos piezas que pertenecieron a un grupo de exvotos de diez figuras, procedentes del santuario de Tell Asmar, datadas en torno al año 2700 a.C., que se enterraron bajo el suelo del altar. Los dioses se distinguen de los orantes por su tamaño, por los emblemas de las bases que identifican a los dioses y por el gran diámetro de los ojos. Los emblemas águila y gacela con rama son los de los dioses que se veneraban en el templo de Uruk. En Tell Asmar, el dios se llamaba Abu, «el dios de la vegetación». El símbolo de la Diosa Madre era el hijo. Las dos deidades llevan una copa, flor o rama. La primera también la sostienen los adoradores de la diosa. Seguramente aluden estos símbolos a que los fieles o los dioses participaban en la fiesta del Año Nuevo. Las estatuillas de Tell Asmar representaban a los dioses y a los hombres en un momento en que ambos mundos, el religioso y el humano, se acercaban mutuamente.

Se conocen también objetos del mobiliario del templo. Así, un pedestal hallado en Jafache, fechado hacia el año 2650 a.C., con varón desnudo de pie con ceñidor a la cintura, con ganchos para ofrendas o recipientes con incienso. En un segundo pedestal procedente de Tell Agrab, de la misma fecha, luchan dos hombres desnudos, con vasos sobre su cabeza. En los vasos se depositarían ofrendas o libaciones. Se desconoce si representan a seres vivos o a dioses. Las figuras que pertenecen al mobiliario del templo van desnudas, ya que la desnudez es un parte del ritual de presentación

ante la divinidad. Una pieza excepcional es el pedestal para recibir ofrendas de Ur, fechado hacia el año 2500 a.C., con cabra rampante apoyada en el árbol de la vida. Entre los cuernos podían colocarse platos de ofrendas y cuencos. Se da una combinación en esta pieza entre herbívoro y planta, símbolo de la fertilidad natural relacionada con los dioses de la fertilidad. El animal está cargado con la esencia de la divinidad y de la vida de los dioses inmortales. La cabra en esta pieza, según H. Frankfort, refleja con pasmosa claridad el poder divino, que entonces se creía apoyado en el altar. Una segunda pieza, igualmente extraordinaria por su calidad artística, es el vaso de Entemena, fechado hacia el año 2400 a.C., procedente de Lagash, fabricado en plata sobre base de cobre, regalado al templo del dios, cuyos emblemas lleva grabados. El dios al que está dedicado se llamaba Ningirsu. Era un dios de la naturaleza, la lluvia y las inundaciones. En el friso principal el águila, Indugud, representada cuatro veces, indica la esfera de acción del dios: su violencia en la guerra, en la tempestad, en las inundaciones y su manifestación benéfica.

Igualmente se conocen mazas votivas, como la dedicada por el rey de Kish, Mesilim, a Ningirsu, con águila leontocéfala y leones, fechada en torno al año 2600 a.C.

En los santuarios de todo el país se depositaban placas, con decoraciones similares, desde el periodo protodinástico II hasta finales del III. La más famosa es la estela de Jafache, cuya significación es probablemente religiosa y alusiva a la festividad de Año Nuevo. Tiene tres registros. El tema es una sola fiesta en la que participan un hombre y una mujer. En la parte superior derecha, un varón sentado, con un racimo de dátiles o una rama frondosa, recibe una copa de un servidor. En el lado izquierdo, una dama está sentada con copa y rama. Detrás del sillón una sirvienta abanica a la dama y sostiene una jarra de vino. En el centro, dos animadores se dan las espaldas. Uno toca el arpa, y su compañero baila. En el segundo friso, dos transportistas llevan las provisiones para la fiesta, una gran vasija de cerveza colgada de una vara; uno lleva el soporte circular para asentar la vasija en el suelo. En el lado derecho, un sirviente conduce una cabra, para sacrificarla con un gran cuchillo. Lleva una pila de panes sobre la cabeza. En el tercer friso, reconstruido, esta vez un lancero precede a un carro de guerra vacío. Siguen dos hombres; uno con recipiente sujeto a un palo que apoya en el hombro. En otra placa de Lagash, datada hacia el año 2500 a.C., hay sólo dos registros. El gobernador Urnanshe lleva en la cabeza un cesto con la arcilla para fabricar los ladrillos del templo que van a construir. En el inferior se celebra la terminación del santuario. Su familia está representada en dos filas de figuras. Esta pieza seguramente describe el ritual de fundación del templo.

Otras estelas indican claramente las creencias de la intervención de los dioses en los acontecimientos de los mortales. Así, en la estela datada hacia el año 2450 a.C., que conmemora la victoria de Eannatum de Lagash sobre la ciudad de Umma por haber invadido los campos de la primera ciudad y haber destruido un mojón, se representan en una cara varias escenas de guerra. En una de ellas Eannatum preside los funerales de sus muertos. En otra composición el monarca ofrece libaciones a los dioses en dos vasos llenos de ramas. Un buey atado está a punto de ser sacrificado a Ningursu, que ha ayudado a la victoria de su ciudad, como se representa en la cara opuesta, ya que el dios ha atrapado a los hombres de Umma en su red y los ha destruido. La red está cerrada por un mango con el emblema del dios, el águila leontocéfala sobre leones. Su figura, de tamaño grande, va acompañada de un dios de tamaño más pequeño.

Vestigios de antiguos mitos, según H. Frankfort, podían rastrearse en la caja de resonancia de un arpa de Ur. En cuatro registros se representa sucesivamente, de arriba abajo, un héroe entre dos toros con cabezas humanas. Un lobo con cuchillo de trinchar a la cintura y un león sirven a una mesa llena de cabezas de oso y de cordero y con una pierna de carnero. El león camina detrás del lobo, lleva un cuenco y una gran jarra de licor. En el tercer registro un asno toca una gran arpa sostenida por un oso. Un animal pequeño agita una carraca. En el panel inferior camina un hombre-escorpión seguido de una gacela que lleva vasos o incensarios y de un gran jarrón. También se han interpretado las escenas de este arpa como alusivas al mito de Gilgamesh o de las fiestas de Tammuz.

En la estela de Naramsim, levantada en torno al año 2250 a.C. en Sippar para conmemorar la victoria sobre los lullubi en los Montes Zagros, llevada a Susa en el siglo XII a.C. como botín de guerra por el conquistador elamita Shutruk-Nahhunte, el monarca está deificado y lleva casco con cuernos propio de los dioses, bajo los cuerpos celestes, que representan a los dioses.

Del periodo neosumerio (2125-2025 a.C.) se conservan algunos objetos con que Gudea amuebló un templo, como una palangana decorada con dioses que sostienen el vaso manante, unidas unas con otras, de modo que cada diosa sostiene en la mano derecha un vaso y con la mano izquierda el de la compañera. El agua brota hacia abajo en una doble corriente para fertilizar la tierra. Del cielo cae agua que mana de jarros redondos sostenidos por diosas.

Otros cuencos estaban decorados con leones. Un vaso de libación datado en torno al año 2150 a.C., decorado con dos serpientes entrelazadas y dos dragones de pie con armas, está dedicado por Gudea a Ningizzida, su especial protector. Una tapa de lámpara, de la misma fecha, está cubierta con serpientes entrelazadas. En los cimientos de los edificios se colocaban clavos de bronce con inscripciones, algunos con imágenes de dioses. En el templo de Innana-Ishtar los clavos iban decorados con toros.

En la estela de Ur-Nammu, el fundador de la III dinastía de Ur, en torno al año 2150 a.C., se representa la adoración al dios luna Nannar y a su consorte Ningal, ambos entronizados.

Las esculturas seguían ofreciéndose en los templos como exvotos, pues se creía en el poder de las imágenes, reforzado por ofrendas de alimentos y bebidas a los dioses. Se conocen algunas imágenes de dioses de este periodo para ser depositadas en las capillas que había en las calles, como una estatuilla sedente de la diosa Ningal, esposa del dios luna Nannar, divinidad tutelar de Ur, ofrecida por la sacerdotisa de la diosa hija del rey Ishme-Dagan de Sin. Las imágenes de culto se sustituían por relieves. En uno de ellos la diosa Lilith está colocada de frente desnuda y alada, con garras en lugar de pies y plumas desde el talón a la rodilla; sus garras se apoyan sobre un león tumbado; la diosa cubre su cabeza con filas de cuernos. Lilith era una divindad de carácter siniestro y aterrador, fiel exponente del espíritu sombrío de la religión mesopotámica. Los símbolos de sus manos son cuerdas de medir.

De estos relieves y de las estatuas de culto se hacían copias en arcilla que se depositaban en los templos. También hay ejemplares de este tipo en casas particulares, que se colocaban sobre altares domésticos para que la divinidad representada protegiera a la familia. En otra placa un dios hunde su puñal en el vientre de un cíclope. Quizá represente un mito del que no existen datos en la literatura. Otro relieve re-

presenta el rostro del monstruo Humbaba, que se creía ver en los intestinos de los animales sacrificados para obtener presagios. En una segunda pieza, Humbaba está representado de cuerpo entero y patizambo.

En la cabecera de la estela de Hammurabi, el monarca, de pie, se presenta ante el dios sol entronizado, que expresa magníficamente la comunión entre el dios de la justicia y el legislador. Una estatuilla depositada en un templo representa a Hammurabi arrodillado ante su dios. En la base el monarca está nuevamente arrodillado ante una diosa entronizada. Según reza la inscripción, el objeto fue dedicado por la salud del rey al dios Amurru.

Pervivencia de la religión sumeria

A pesar de la desaparición de los sumerios hacia el año 2000 a.C. como entidad política independiente, su lengua y su religión pervivieron. La lengua sumeria se convirtió en lengua litúrgica y los mismos dioses se mantuvieron en la cultura babilónica. Pervivieron la tríada sumeria y la tríada astral, ésta bajo nombres semitas. Nergal y Ereshkigal siguieron gobernando el mundo infernal.

Los mitos sumerios como el de Gilgamesh o el del diluvio pasaron a la religión babilonia. Enlil fue sustituido por Marduk. Los templos siguieron funcionando con las mismas normas, aunque eran más grandiosos. El centro principal de culto se desplazó a Babilonia. Sin embargo, algunos aspectos de la religión sumeria cambiaron. La tríada, An, Enlil y Ea (= Enki), perdió su importancia poco a poco, Marduk de Babilonia y Asur de los asirios se convirtieron en dioses universales, al igual que Shamash. La plegaria individual y los salmos penitenciales desempeñaron un papel importante en el culto, pues la religión acadia ponía el acento en el individuo.

Capítulo II

La religión asirio-babilónica

Caracteres generales de la religión entre las poblaciones del Próximo Oriente

El habitante de Mesopotamia, que vivía en una región en gran parte desértica y hostil, proyectaba, al igual que el egipcio, esta realidad física en la esfera religiosa, pero llegaba a interpretaciones diametralmente opuestas. El hombre mesopotámico se sentía vinculado con el dios, y éste actuaba más como un déspota o un amo caprichoso que como un padre. En la concepción mesopotámica, el hombre ha sido creado para excavar canales y construir diques. Tiene, sin embargo, algo de divino, pues nació de la sangre de algunos dioses que fueron muertos para este fin. Estos motivos se recogen en el *Mito de Atrakhanis*, que es la más antigua versión babilónica del mito sumerio de la creación del hombre. Los dioses reunidos en asamblea encargan a la diosa madre Mami que cree al hombre para que trabaje. El mito babilónico tiene dos novedades respecto al sumerio: el hombre posee un elemento divino, que es la inteligencia, y está condenado al castigo del trabajo, idea que no existe en el mito sumerio. A finales del II milenio a.C., en el *Poema de la Creación*, se introduce otra idea nueva: el dios que ha sido sacrificado para que de su sangre se cree al hombre, no es We, el dios de la inteligencia, sino Kingu, dios que combatió junto a Tiamat, y, por tanto, un dios pecador, y por eso el hombre se inclina al pecado. En este mismo poema, el hombre es el punto culminante de toda la creación.

En la narración de la creación del hombre entre los hebreos aparece una innovación, la mujer, que en el relato bíblico es la introductora del pecado. En el mito babilónico el hombre no tiene culpa del pecado, sino que ha sido creado así. La concepción hebrea no admite esta última idea, pues la divinidad no puede pecar. En el relato bíblico varios detalles conducen a Mesopotamia: el paraíso, palabra de origen sumerio; la mención de los ríos Éufrates y Tigris; la creación de la tierra, uno de los

mitos de Atrakhasis; el elemento divino; la idea que el hombre ha sido creado para trabajar y que tiene dentro de sí el principio del pecado. El pecado de Adán es un pecado intelectual, el conocimiento del bien y del mal, sólo reservado a Dios.

En la concepción hebrea y no en la mesopotámica, la muerte es la consecuencia directa del pecado. Es, en su totalidad, una concepción mucho más pesimista que la babilónica, pues el hombre es la causa de todos los males. El hombre es creado para ser señor del universo, concepción totalmente diversa de la de Mesopotamia. En la concepción hebrea el hombre es libre ante Yahveh.

En las poblaciones seminómadas semíticas del Proximo Oriente las relaciones eran exclusivamente de parentela. Por esta causa las vinculaciones del dios con el jefe de la tribu eran también de parentela. Se origina de este modo el culto al dios del padre, no ligado a su santuario, sino a un grupo humano. El dios se revela y es reconocido. La creencia en el dios del padre se documenta en el área de la media luna en el II milenio a.C., y en el sur de Arabia se mantiene hasta los primeros siglos de la era cristiana. Esta concepción se desarrolló posiblemente entre todas las poblaciones semíticas nómadas y seminómadas, Palestina y sur de Arabia. Al sedentarizarse, estas poblaciones sufrieron una parcial transformación en las relaciones hombre-dios. Nace de este modo el concepto de alianza y de pacto entre el dios, a veces anónimo, y su pueblo. Los sabeos estaban ligados a Almaqah, su dios nacional. Probablemente todo soberano, en el momento de acceder al trono, hacía una alianza entre el pueblo y el dios, como lo indica el que las conquistas militares se hiciesen en nombre de Almaqah. En el mundo judío el dios de Siquén, se llamaba el Baal Berit, Baal de la alianza que Yahveh hizo necesariamente con Abrahán, con Moisés en el Sinaí, con Josué en Siquén, con Josías en Jerusalén en el año 622 a.C. y finalmente con Nehemías. Este pacto, del tipo de los que se hacían en el Oriente, presupone una igualdad por ambas partes. El dios pide la exclusividad de su culto, se empieza a pertenecer al pueblo del dios por la circuncisión, practicada entre otros pueblos de Oriente y parcialmente en Egipto, y que respondía a un sincretismo. Después los hebreos, ya sedentarizados, se comprometieron al cumplimiento del sábado. Esta concepción condujo al monoteísmo.

La religión babilónica

El panteón

La religión de Babilonia fue una continuación en gran medida de la sumeria. Las fuentes para el conocimiento de esta religión están redactadas en sumerio y en acadio. La mayoría de la documentación religiosa de la que dispone el investigador sobre la religión babilónica son copias. El primer problema con que se cuenta es su datación. Las inscripciones son de particular importancia por las invocaciones y dedicatorias a los dioses que contienen. Igualmente son significativos los nombres teóforos. La nomenclatura de una época o región también arroja luz sobre la religión. Hoy se admite la unidad de la religión babilónica, pero se presenta con diferentes caracteres. Así, es una religión de salvación con Marduk, de justicia con Shamash, de carácter nacional con Asur y agrícola con Dumuzi. Es una religión politeísta y sincretista. Los dioses son de carácter astral y antropomorfo, pero carecen casi de perso-

nalidad y por ello un epíteto vale para todos. Muchos dioses equivalen a aspectos locales o parciales de las potencias mayores.

Es posible señalar algunos aspectos locales o temporales de la religión babilónica gracias al material arqueológico suministrado por las excavaciones. Es una característica de la religión babilónica la correlación entre los mundos terrestre y celeste, con el monarca como intermediario.

El panteón babilónico es conocido por diferentes listas de dioses. La lista paleobabilónica y otras de la misma época no mencionan a todos los dioses del panteón, puesto que son muchos. La tríada sumeria de Anu, Enlil y Ea se mantuvo en el mundo acádico. La tríada astral se identificó a los dioses semíticos de las divinidades respectivas: Sin, la luna; el sol, Shamash; Ishtar, la estrella Venus, que era la Inanna sumeria. Enlil fue sustituido por Marduk.

Los dioses se organizaban en ocho grupos, que son los de Anu, de Enlil, de la diosa madre, de Enki-Ea, de Nanna-Sin, de Inanna-Ishtar, de Ninurta y de los dioses infernales. Los primeros en la lista del panteón sumerio se repiten en el panteón babilónico. Estos dioses, cabezas de fila, estaban acompañados por otros que les prestaban ayuda y consejo. Se distinguían por el espacio concedido a sus atributos.

Anu y Enlil, dioses supremos, iban acompañados respectivamente de sus padres. Muchas de las parejas divinas que precedían a Anu, eran aspectos del cielo y de la tierra, y lo mismo sucedía con Enlil. Los progenitores eran dueños de ámbitos determinados, como la tierra, el cielo, la vida, el país. En la religión sumeria y babilónica algunos nombres de dioses sin coincidir se sobreponían. Así, Anu reinaba sobre los otros dioses, pero no gobernaba, puesto que esto lo hacía Enlil. Era el árbitro, sólo se aisló de los otros dioses más tarde. Enlil mantuvo siempre su nombre, pero se le llamó Señor, y no cambió su naturaleza. Ishtar se superpuso a Inanna, Adad sustituyó a Ishkun, Sin suplantó a Nanna. Estos dioses eran antropomorfos. Su fuerza no conocía límites y su tamaño era muy diferente al de los hombres. Llevaban una tiara con muchas filas de cuernos.

Los dioses del panteón sumerio eran muchos, pero no pugnaban entre sí, sino que un juramento les obligó a delegar en uno solo la obligación de gobernar y salvar al mundo, aunque sin renunciar a su esfera específica. Así Enlil era el dueño en la tierra y en el aire, Anu en el cielo supremo, Ea en las aguas y Nergal en los infiernos. Cada dios tenía un lugar determinado en el cielo y en la tierra. Ea se afincó en Eridu, Enlil en Nippur y Anu en Uruk, y lo mismo sucedía con todos los otros dioses importantes.

Con el tiempo, los grandes dioses, Anu, Enlil y Ea, perdieron su importancia en el culto, y fueron sustituidos por Marduk, Ishtar y Shamash. Y finalmente este último será el dios universal por excelencia, venerado incluso por los extranjeros. Shamash castigaba a los malhechores, defendía la justicia y recompensaba al justo. Los dioses infundían temor sagrado a causa de su luminosidad. Marduk era el señor de Babilonia y de todas las tierras controladas por esta ciudad. Marduk e Ishtar eran los dioses por excelencia, Marduk dominaba el cielo, extendía su poder sobre los vientos, era el combatiente supremo, presidía también las faenas agrícolas. Marduk terminó por asumir a los otros dioses. Algunos investigadores han visto en este hecho una cierta tendencia al monoteísmo, difícil de aceptar.

Mesopotamia ha proporcionado buenas imágenes de dioses, como una diosa de la metalurgia, identificada con Nina, en un fragmento de vaso de Entemena de La-

gash, fechado a mediados del III milenio a.C.; las diosas entronizadas Bau y Nigal de Ur, datadas respectivamente entre los años 2060-1955 y 1960-1700 a.C.; Hammurabi ante el dios-sol Shamash, etc.

Unas divinidades tenían ciertas vinculaciones específicas, como Sin y Shamash con la luna y el sol. Dumuzi y Sumuqan se relacionaban con la agricultura o la cría de ganado.

En la realidad, como indican las inscripciones oficiales, los monarcas se dirigían en sus plegarias a los dioses más importantes del panteón, pues el rey dependía directamente de los dioses nacionales, o de divinidades específicas, según las circunstancias. Un ejemplo bien significativo es el *kudurru* —monumentos característicos de la región de Babilonia a partir del año 1500 a.C.— de Melishishu II, donde se representan varias divinidades por sus emblemas. En lo alto se encuentran los dioses de carácter astral de la bóveda celeste, la media luna de Sin, la estrella de Ishtar y el disco de rayos de Shamash. En la parte inferior estaban Nisaba, el escorpión de Ishhara y la serpiente cornuda de Ningizzida. En el cielo supremo se hallan dos tiaras con seis pares de cuernos, que aluden a Anu y Enlil; el carnero y la cabra, el pez de Ea y la matriz de la gran-madre Ninhursag. En la parte inferior combaten bajo los símbolos de monstruos y de armas los dioses secundarios de la guerra y de las catástrofes Nergal, Ninurta y Zababa. También en el cielo se encuentran los atributos de Marduk, la pluma y la mesa de Nabu y el busto y el perro de Gula. Casi a nivel de tierra se hallan el fulgor de Adad, la lámpara de Nusku, el arado de Ningirsu y los pájaros de los dioses tutelares de la monarquía, Shuqamuna y Shumaliya. Este *kudurru* representa magníficamente el panteón en tiempos de este monarca.

Los mitos

En Asia florecieron mucho los mitos, tanto en Mesopotamia en el III milenio a.C., como en Anatolia y en Siria en el II milenio a.C. y en Palestina en el I milenio a.C. El mito en Mesopotamia ha conocido una evolución histórica. Así los mitos del nacimiento de Nanna del III milenio a.C., el *Poema de la Creación* del II milenio a.C., el *Poema de Erra* de comienzos del I milenio a.C. no sólo se fechan en épocas muy diversas, sino que los fines son diferentes. En el *Poema de Erra* el objetivo es literario, en el *Poema de la Creación* predomina el carácter ritual, y en el mito de Nanna hay un intento de interpretar la realidad.

Tanto en el Oriente como en Egipto se daba la unión de mito y rito, como se observa en Mesopotamia en las fiestas del Año Nuevo. En Sumer el episodio central del rito eran las bodas sagradas con la sacerdotisa que representaba a la diosa de la fecundidad. En Uruk el sacerdote se identificaba a Dumuzi y la sacerdotisa a Inanna. En las relaciones mito y rito un papel importante lo desempeñaban los dioses que se mueran y que resucitan. En Egipto la unión de rito y mito se manifestaba diariamente en la derrota de Apofis. El sacerdote oficiaba en este rito en el puesto del faraón, que a su vez personificaba al dios solar Ra. El rito repetía la lucha victoriosa entre Ra y la fuerza del caos, personificadas en el dragón en forma de serpiente Apofis.

Al sol se le consideraba como el vencedor de la noche. Ra recordaba su nacimiento y la creación del mundo realizada por él. La aparición diaria del sol se consideraba míticamente como la primera manifestación del dios al comienzo del mundo.

Su victoria garantizaba el orden sobre las fuerzas de la naturaleza. Las relaciones mito-rito se manifiestan muy claras en Egipto en los rituales funerarios, en las prácticas mágicas y en el culto.

La religión babilónica no llegó a alcanzar la riqueza de mitos que la sumeria. Los mitos babilónicos tratan dos temas clave, uno se refiere a la elevación de Marduk al rango de dios supremo y de Nergal al trono de los infiernos, mientras que el segundo tiene por protagonista al hombre. Son los mitos de Gilgamesh, Etana y Adapa.

Según los especialistas en historia de las religiones (M. Eliade), «nada se le puede comparar al *Poema de la Creación* en cuanto a grandiosidad, tensión dramática, esfuerzo por conjugar la teogonía, la cosmogonía y la creación del hombre en toda la literatura sumeria. Junto al *Poema de Gilgamesh,* son las dos grandes creaciones de la literatura acádica». El *Poema de la Creación* relata el origen del mundo, con la finalidad de honrar a Marduk. Sus raíces se pierden en el mundo sumerio, pero el tema está reinterpretado. Aparece la primera pareja, Apsu y Tiamat. Apsu es la masa de agua dulce sobre la que flota la tierra y Tiamat el mar, es bixesual y a la vez femenina. Otras parejas fueron engendradas de la mezcla de aguas dulces y saladas. La segunda pareja está formada por Lakhmu y Lakhamu y la tercera por Anshar y Kishar, que significan respectivamente en lengua sumeria la «totalidad de los elementos superiores» y la «totalidad de los inferiores». Del matrimonio sagrado de estas dos totalidades nació Anu, dios del cielo, que a su vez engendró a Ea. Esta última pareja molestaba el reposo de Apsu, que se quejó a Tiamat, pues ni de día ni de noche podía reposar. Los quiso aniquilar para que hubiera silencio y pudiera dormir. Se ha señalado que en estos versos se adivina la nostalgia de la materia que tiende a la inmovilidad primordial, la resistencia a todo movimiento, condición de toda cosmogonía.

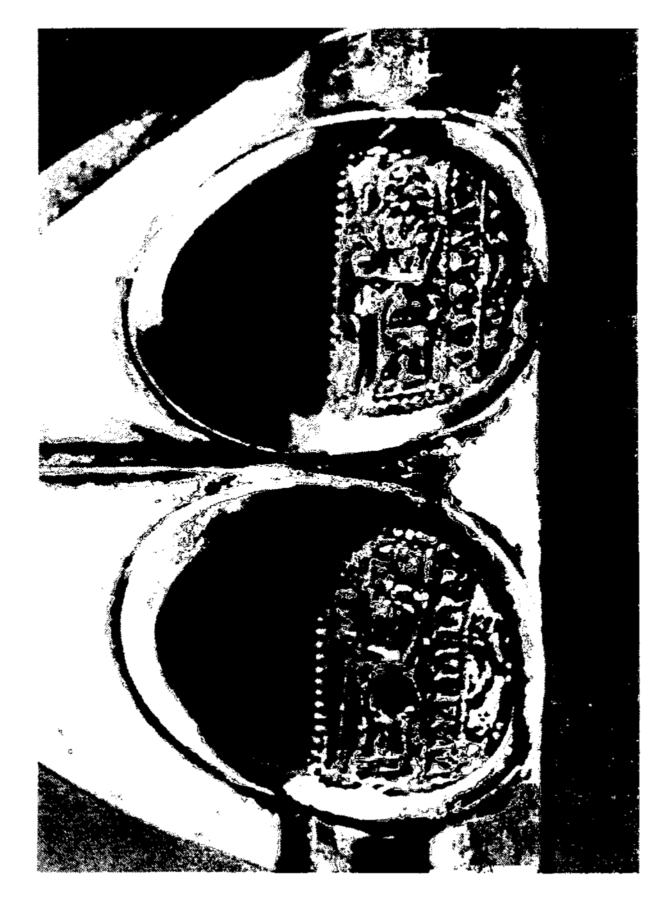
Los jóvenes dioses se quedaron estupefactos ante la determinación de Apsu. Ea con sus conjuros mágicos logró que Apsu se durmiera profundamente, le encadenó y le mató. Ea se convirtió de este modo en un dios de las aguas, donde su esposa Damkina engendró a Marduk. Anu continuó la lucha contra Tiamat haciendo surgir los vientos y las olas. Tiamat se lanzó a una lucha decidida, creó la serpiente, el león, monstruos, demonios y seres con armas terribles y valientes. También se sirvió del dios Kingu, al que confió el poder supremo. Anu y Ea se acobardaron y sólo Marduk aceptó combatir, pero con la condición de que todos los dioses admitieran su proclamación como dios supremo. Tiamat luchó contra Marduk. Éste lanzó contra ella primero a los vientos, para hinchar su cuerpo, después disparó flechas que le atravesaron el cuerpo y el corazón. La mató y arrojó el cadáver a la tierra. Los ayudantes de Tiamat huyeron despavoridos, Marduk quitó y rompió las armas y encadenó a Kingu, regresó junto a Tiamat, le rompió el cráneo y partió el cuerpo en dos mitades. Una se convirtió en la bóveda celeste y de la otra se formó la tierra. Marduk fijó el curso de las estrellas; después el de los planetas; fijó el tiempo y configuró la tierra con los órganos de Tiamat. Finalmente Marduk decidió crear al hombre para servicio de los dioses. Los dioses vencidos esperaban el castigo. Ea sugirió que fuese sacrificado sólo uno y todos estuvieron de acuerdo en que fuera Kingu. Se le abrieron las venas y de su sangre formó Ea al hombre. El poema termina con la construcción de un santuario en honor de Marduk.

La cosmogonía de este poema es sombría y la antropología pesimista. Los enemigos de Marduk son de carácter demoníaco. Tiamat no sólo es el caos primordial, sino la creadora de monstruos. Se intentó detener la creación del universo al aniquilar a

los más jóvenes dioses. La muerte de Apsu fue la primera de una serie de asesinatos creadores, Ea organizó, por vez primera, la masa acuática. Hay una serie de creaciones negativas, al crear Tiamat a monstruos, Marduk creó el cielo y la tierra del cuerpo de Tiamat.

Se ha señalado al examinar este mito que el cosmos participa de una doble naturaleza, de una materia ambivalente, cuando no demoníaca, y de una forma divina, obra de Marduk. Esta ambivalencia se manifiesta en que la bóveda es creada del cuerpo de Tiamat, las estrellas son las moradas de los dioses. La tierra surge de los órganos de Tiamat y de la mitad de su cuerpo, pero santificada por las ciudades y los templos. Como escribe M. Eliade, a quien seguimos en la interpretación de los mitos, «el mundo es el resultado de una mezcla de primordialidad caótica y demoniaca por una parte, y de creatividad y sabiduría por otra».

Es la fórmula cosmogónica más compleja a la que llegó la especulación mesopotámica, pues reunió en una síntesis audaz todas las estructuras de una sociedad divina. La creación del hombre arranca de la tradición sumeria, en cuanto que el hombre es creado para servir a los dioses y explica el origen a partir de dos dioses sacrificados. Kingu se ha convertido en el jefe de los monstruos y de los seres demoniacos, creados por él. El hombre está formado de una materia demoníaca, que es la sangre



Biblos, Hacha.
Gilgamesh y Enkidu.
Beirut. Museo Nacional.

de Kingu. Un pesimismo trágico está bien patente en el mito acadio y en el origen del hombre. La única esperanza es que el hombre ha sido modelado por Ea. Beroso recogió un mito, según el cual Bel (Marduk) ordenó a los dioses cercenarle la cabeza y modelar al hombre a partir de su sangre mezclada con la tierra. Este mito significaría que el hombre está compuesto de una mezcla de sustancia divina y demoniaca.

El *Poema de Gilgamesh* es la suprema creación del genio babilónico, aunque episodios de la vida de este rey de Uruk se encuentran ya en Sumer. El poema narra los intentos del héroe por alcanzar la inmortalidad y su fracaso definitivo. Gilgamesh era hijo de un mortal y de la diosa Ninsum. Comienza el poema con la descripción de las fabulosas construcciones que emprende el héroe. Inmediatamente presenta a Gilgamesh como un tirano, que viola mujeres y somete a los hombres a duros trabajos. Los habitantes de la ciudad suplican a los dioses que les libren de semejante azote, y estos deciden crear a un hombre capaz de enfrentarse a Gilgamesh, Enkidu, que es un ser que vive entre las fieras. Gilgamesh, que había oído hablar de este ser semisalvaje, intenta atraerle a Uruk enviándole a una ramera. Los dos primeros luchan, vence Gilgamesh y terminan por hacerse amigos. En compañía de Enkidu, Gilgamesh emprende una serie de hazañas heroicas. Primero se dirigen al bosque de los cedros guardado por el monstruo Huwawa, a quien vencen, y talan el cedro sagrado. Vuelto a Uruk, la diosa Ishtar se enamora de Gilgamesh, quien la desprecia, por lo que la diosa pide a su padre Anu que cree al toro celeste para aniquilar a Gilgamesh y a su ciudad. Anu se niega, pero al final cede ante la amenaza de soltar a todos los muertos del infierno. El toro se lanza contra Uruk y mueren muchos de sus habitantes. Enkidu le sujeta por la cola y Gilgamesh lo mata metiéndole la espada en la nuca. Ishtar maldice al rey subida en lo alto de la muralla. Enkidu envalentonado, corta una pata del toro, la tira ante Ishtar e insulta a la diosa. Enkidu sueña que los dioses le han condenado. Al día siguiente enferma y al cabo de doce días muere. Gilgamesh lloró la muerte de su amigo siete días y siete noches. hasta que el cuerpo de Enkidu comenzó a descomponerse y le entierra. Gilgalmesh abandona la ciudad y camina errante aterrorizado con la idea de la muerte. Sólo le interesa adquirir la inmortalidad, quiere buscar al único hombre inmortal, salvado del diluvio, Utnapishtim.

El héroe supera una serie de pruebas de tipo iniciático. En las montañas Mashu, se encuentra las puertas cerradas y defendidas por dos hombres escorpiones terroríficos. Los monstruos le permiten penetrar en el túnel. Doce días tarda en atravesar el túnel que termina en un jardín maravilloso. Junto al mar se encuentra a la ninfa Siduri, a la que pregunta dónde puede encontrar a Utnapishtim. La ninfa le disuade de sus propósitos, pues «cuando los dioses hicieron a los hombres, asignaron la muerte a los hombres y se guardaron la vida para sí. Tú, Gilgamesh, hincha tu vientre y goza cada día y cada noche. Haz de cada día una fiesta y danza y retoza día y noche». Siduri, ante el deseo de Gilgamesh, le encamina al barquero Urshanabi y juntos atraviesan las aguas de la muerte y llegan a la orilla donde vive Utnapishtim, a quien pregunta cómo consiguió la inmortalidad. Gilgamesh escucha de él la historia del diluvio. Le ordena que trate de no dormir seis días y siete noches. Se trata de una prueba iniciática. El permanecer despiertos es una transmutación de la conciencia humana. Gilgamesh se duerme los seis días y las siete noches, y cuando le despierta Utnapishtim, se lamenta de lo sucedido. Finalmente, le revela el lugar donde se encuentra la planta que le vuelve a la eterna juventud. Gilgamesh desciende al fondo del mar y lo-

gra coger la planta. De vuelta se baña en una fuente y durante el baño una serpiente le arrebata la planta. En medio de sollozos se lamenta Gilgamesh de su mala suerte a Urshnabi. Este episodio es una nueva prueba iniciática: el héroe no ha sabido sacar provecho de un don inesperado; carece, pues, de «sabiduría». Algunos episodios del *Poema de Gilgamesh* (el bosque de los cedros, el sueño, el tambor, etc.) se han considerado como ideas y prácticas chamánicas.

Este poema se ha interpretado en el sentido de que los mortales no tienen escapatoria ante la muerte. Sin embargo, también se da a entender que algunos hombres podían obtener la inmortalidad sin ayuda de los dioses, cumpliendo una serie de pruebas iniciáticas. En estos dos poemas hay una antropología pesimista. Este pesimismo domina otros textos religiosos, como *El Diálogo entre el amo y el criado*, que es el resultado de un fuerte nihilismo, ya que todo esfuerzo humano es inútil. Más pesimista aún es el *Dialogo sobre la miseria humana*. La piedad con los dioses no sirve para nada. El dios trae la pobreza al devoto y en cambio los impíos amasan fabulosas fortunas. Triunfan los criminales, los injustos, los bandidos, los sinvergüenzas, mientras que los justos, los débiles y los enfermos están llenos de miserias. Son experiencias nihilistas ante una injusticia generalizada. En otro texto se describe una situación parecida a la de Job, hasta que Marduk le salva.

El pensamiento religioso acadio puso el acento sobre el hombre y sobre los límites de la posibilidad humana. La distancia entre los hombres y los dioses es infranqueable, pero un elemento divino en el hombre es el espíritu. Vive el hombre en una ciudad cuyos templos y zigurats representan el centro del mundo, y que aseguran la comunicación entre el cielo y la tierra. El centro religioso se había desplazado a Babilonia, que era la puerta de los dioses. El hombre podía manipular determinados objetos ritualmente y considerarse bajo la protección de un dios.

El mito de Adapa también trata el tema de la inmortalidad. En este mito la responsabilidad no es del protagonista. Ea creó a Adapa inteligente, pero mortal. Una vez Adapa rompió las alas al viento, porque éste volcó su barca, lo que significaba una violación del orden cósmico. Anu llamó a Adapa a juicio. Antes de ir, Ea le instruyó sobre cómo debía comportarse en el cielo, y le recomendó que no aceptase el pan de la muerte. Adapa admitió que rompió al viento las alas para vengarse. Anu, admirado por su sinceridad, le ofrece el pan y el agua de la vida, que Adapa rechazó, con lo que perdió la inmortalidad.

El mito de Nergal y de Ereshkigal celebra al cielo y al infierno, a la muerte, a la vida y a los demonios. Ereshkigal se preparó un reino independiente en los infiernos, terrible hasta para los mismos dioses. Sólo participaba en los banquetes celestes y enviaba a un mensajero para que pidiese la parte que le correspondía de alimentos. Un día Nergal se enfadó y despreció al mensajero, acción que enfureció a la diosa Ereshkigal, que solicitó que el dios Nergal le presentara excusas. El dios sedujo a la diosa y después la abandonó. Ereshkigal envió un mensajero a Anu con terribles amenazas, como sembrar la tierra de muertos, que serían más numerosos que los vivos. Nergal bajó a los infiernos sin esperanza de regresar, pero con la intención de reinar allí. Primero cogió a Ereshkigal por los cabellos y la expulsó del trono, arrojándola tierra para cortarla la cabeza. Ante la súplica de la diosa, Nergal la dejó libre. Ereshkigal ofreció a Nergal ser su esposa, entregarle el dominio de los infiernos y poner en sus manos la sabiduría. Al fin Nergal besó a la diosa, viendo cumplidos sus deseos.

Otros mitos, como los de Anzu o de Erra, narran la restauración del orden cósmico perdido por la revuelta de algunos dioses secundarios; el descenso de Ishtar a los infiernos o el diluvio.

Culto y rito

En Mesopotamia, a comienzos del II milenio, los sacerdotes estaban jerarquizados en treinta categorías según sus cometidos. También se consagraban al cuidado de los dioses mujeres pertenecientes a las clases altas, que debían ejercer en gran parte la prostitución sagrada. En los templos funcionaban escuelas que preparaban a los futuros sacerdotes.

Los templos de Mesopotamia y de Egipto repetían un arquetipo, que tuvo su origen en el momento de la creación. En Egipto se documenta en la más antigua concepción mitológica, como lo indica una inscripción del templo de Edfu, donde se recuerda expresamente la primera isla que salió del caos acuático, las cabañas y la intervención de los dioses de carácter menor, que construyeron el templo por encargo del dios creador Pta. La conexión entre el templo primordial y el dios de los antepasados es una concepción típicamente egipcia, así como la presencia de la pilastra, señal de la sacralidad del lugar y punto central del mundo. En Mesopotamia el templo se levanta sobre una montaña sagrada. En un ritual babilónico de época aqueménida, se recoge el ritual seguido en la restauracion de un templo. Se proyecta en el origen de la creación al salir del océano la tierra (arcilla) sobre la que se levanta el templo. Lo primero que aparecieron fueron las cabañas y después la creación de divinidades menores, que completaron la construcción del templo.

La fiesta del Año Nuevo

La fiesta del Año Nuevo comprendía los siguientes rituales: 1.º Expiación por el cautiverio de Marduk cumplida por el rey. 2.º Liberación de Marduk. 3.º Combates y procesión ritual, presidida por el monarca hasta la mansión del Año Nuevo, Bit Akitu; la procesión representaba a los dioses que iban a combatir a Tiamat. 4.º Matrimonio sagrado con una hieródula, personificación de la diosa, después de un banquete sagrado. 5.º Determinación de las suertes por los dioses. En el santuario de Marduk el gran sacerdote cumplía determinadas acciones para humillar al monarca. El pueblo buscaba a Marduk hasta que era liberado. Esta fiesta era la repetición de una cosmogonía, la regeneración periódica del cosmos.

Un papel importante en el ritual lo desempeñaban las purificaciones, los himnos, los conjuros y los sacrificios. El sumo sacerdote de Marduk preparaba cuidadosamente la fiesta y participaba en ella acompañado de músicos y de cantores, pues el canto y la música eran parte fundamental del ritual, y de artesanos. Toda la población de la ciudad y de los alrededores intervenía en la fiesta. Esta fiesta de Babilonia ofrece muchos puntos de contacto con un ritual en honor de la diosa Ishtar celebrado en Mari en época de Hammurabi. Diversos ritos preparaban la solemnidad en la que participaban los dioses. Se celebraban varios rituales de purificación. La población cantaba y bailaba, también intervenían el monarca y los artesanos de diferentes oficios.

Templos

Cada ciudad celebraba fiestas en honor de su dios local. Babilonia contaba con unos sesenta templos importantes y más de mil capillas. En ellos se celebraban a diario ofrendas a los dioses, banquetes sagrados y la liturgia. Otras ceremonias sólo tenían lugar con motivo de sucesos importantes, como ritos de penitencia de los monarcas, la fundación o restauración de los templos, el vestido de la imagen de dioses, el comienzo de las campañas militares, las fiestas, la muerte del monarca, la conmemoración de los difuntos, etc. Los templos solían estar rodeados por un muro que delimitaba el recinto sagrado. Un altar se solía levantar al aire libre delante del pórtico. Una gran sala conducía al sanctasanctórum, donde se encontraba la imagen del dios sobre un podio. La imagen del dios estaba acompañada de las de su esposa e hijos. Este tipo de templo arranca de modelos de la época sumeria, sólo se aumentaron el tamaño del edificio y el número de capillas. También creció el número de dependencias y de los almacenes de los templos que guardaban los donativos y ofrendas de los devotos.

Los templos tenían una gran importancia económica y social. Favorecían el comercio según determinadas normas y acuerdos. Hacían préstamos, sancionaban los acuerdos, tenían una gran cantidad de artesanos de toda clase que trabajaban febrilmente. Los cargos sacerdotales se vendían.

Los templos más famosos en la etapa paleobabilónica a partir del año 2000 a.C. se construyeron en la región de Eshnunna, además de los de Asur, y seguían el modelo de templo con patio y cella plana a nivel del suelo.

Los templos mayores de este tipo son los tres templos de Tell-Harmal y el templo de Neriltu en Eshnunna dedicado este último a Ishtar Kititum. Tienen cella y antecella, menos el templo doble. Este último santuario está precedido de un patio rectangular con entrada con vestíbulo flanqueado por torres. Se ha supuesto que habría un santuario de tamaño menor, en el ángulo nordeste de una entrada monumental.

El monarca Karaindash, a mediados del siglo XV a.C., consagró a la diosa Inanna un templo de gran originalidad en el Eanna de Uruk. Consta de una cella alargada, de un vestíbulo delante de la puerta principal, de dos puertas de acceso a la calle con corredores laterales, todo en el interior de un muro de planta rectangular. En los nichos del zócalo alternan las imágenes de un dios de la montaña con las de una ninfa del agua. Éstas sostienen un vaso del que brota agua. El zócalo moldeado fue una innovación de Karaindash. Kurigalzu restauró el santuario de Nannar en Ur y erigió un templo en honor de la esposa del dios Ningal. En el centro del santuario se encontraba una sala cubierta de cúpula sobre pechinas. Kurigalzu levantó una nueva capilla en Dur-Kurigalzu, con recintos consagrados a Enlil y a Ninurta, «Señores de la Casa de los dioses», a Ninlil, «Dueña de la Casa de la Gran Señora de los cielos», y a Enlil, «Señor del Gran todo». En el centro de los tres recintos se encontraba la torre central. Los recintos tenían cámaras alargadas en torno a un patio central.

En el periodo neobabilónico (h. 612-539 a.C.) se fabricaron dos piezas que demuestran cómo toda la actividad humana se colocaba bajo la protección de los dioses. El mojón de Mardukapaliddina, fechado en el año 714 a.C., conmemora la dona-

ción de tierras a un súbdito, que se pone bajo la protección de los dioses, simbolizados en la parte superior. En la cabecera de la inscripción fundacional de Nabuapaliddina, del año 870 a.C., en la que el rey celebra la restauración del templo de Shamash en Sippar, el texto recuerda la antigua estatua del dios sol, que se veneraba en el santuario. Su imagen tiene rasgos arcaicos, en su gesto, en el emblema del anillo y en los hombres-toros del lateral de trono. El dios está entronizado debajo de un baldaquino. Se aproximan al dios tres varones. El sumo sacerdote de Shamash coje la mano del monarca para presentarle al dios. Una diosa intercede alzando sus manos en gesto de oración. Delante del dios se encuentra el símbolo solar colocado en un pedestal sobre una mesa; en la parte superior le sostienen dos divinidades. El sumo sacerdote toca la mesa con su mano.

La plegaria. Conjuros. Salmos penitenciales

En la religión babilónica la plegaria individual a los dioses tuvo un gran desarrollo. Muchas plegarias que coincidían con determinados ritos son muy breves. Los conjuros eran muy empleados, principalmente con motivo de desgracias y calamidades, y acentúan la benevolencia del dios hacia los fieles. Se hacían frecuentemente conjuros a Marduk, señor de la súplica, a Ishtar, a Shamash, al dios-fuego Girsu y a la diosa-luz Nusku. Algunos conjuros se encuentran a medio camino entre la magia y la religión. Igualmente había lamentaciones. El fiel solía terminar todas estas súplicas con una promesa. Se habían redactado determinados formularios según las circunstancias.

Frecuentemente el fin de la plegaria era conjurar una calamidad que acechaba al fiel. La religión babilónica conoció los salmos penitenciales en dialecto sumerio acompañados de una traducción en lengua acadia. Estos salmos se componían de una parte fija. La finalidad de los salmos era aplacar la cólera divina y confesar las faltas del fiel. Se ha supuesto que estos salmos se recitaban a dos voces por el sacerdote y el penitente. El salmo de penitencia terminaba con una petición de intercesión a los dioses y con una fórmula ritual. Igualmente el fiel mezclaba a veces conjuros y salmos penitenciales. Se usaban muchas fórmulas ya estereotipadas, a las que el fiel podía referirse y convertirlas en una invocación. Los salmos podían convertirse en un diálogo o en un monólogo, principalmente por sugerencias regias. La plegaria babilonia no alcanzó nunca un tono personal.

En el culto de Babilonia la plegaria personal y los salmos de penitencia son piezas importantes. Una plegaria babilonia se dirige a todos los dioses, incluso a los que el fiel no invoca:

> ¡Oh señor, grandes son mis pecados! ¡Oh dios, al que no conozco, grandes son mis pecados!... ¡Oh diosa, a la que no conozco, grandes son mis pecados! El hombre nada sabe, ni siquiera sabe si peca o hace bien. ¡Oh mi señor, no rechaces a tu servidor, mis pecados son siete veces siete, aleja mis pecados!

La confesión iba acompañada de gestos litúrgicos, como postrarse en tierra o arrodillarse. Otro género empleado por los fieles fue el de las bendiciones.

La adivinación

En el campo de la adivinación el influjo de la religión sumeria fue nulo. Casi todos los documentos se redactaron en lengua acadia, aunque la mántica acádica se presentaba descendiendo del rey sumerio Sippar. Se conocen textos de adivinación en número muy elevado, fechados a partir del año 2000 a.C. Desde este momento hasta el cambio de la era se mantuvo muy uniforme en cuanto a la técnica. La mántica se desarrolló mucho en Babilonia. El pensamiento religioso sumerio puso el acento en los dioses, y el acádico en el hombre y en sus problemas diarios. Las preguntas se dirigían principalmente al dios sol, al dios del tiempo, de la noche, a los astros y rara vez a los dioses locales. A Shamash se le invocaba como juez, no como legislador. La mántica es posible porque la creación se considera descifrable. Los dioses nunca mentían al dar una respuesta, pero ésta podía ser ambigua o no dar ninguna contestación. Algunos presagios estaban condicionados. El fiel podía esquivar los malos presagios con ritos adecuados. Igualmente las respuestas solían ser lacónicas y difícil reconocer el cumplimiento. Algunas respuestas estaban equivocadas. En estos casos se atribuía la equivocación a errores personales, pero no se acusaba al dios. Se obtenían presagios de las vísceras del animal sacrificado, ya desde el comienzo del II milenio a.C. El adivino aplicaba criterios ya fijados de antemano, como el color o el tamaño de los órganos. Se empleaba mucho en la mántica el hígado. El arúspice se fijaba en determinados detalles anatómicos. Igualmente se usaban los pulmones, los riñones o las circunvoluciones de los intestinos.

Los sacrificios se utilizaban en dos sentidos diferentes: sin haber existido una pregunta anterior, o mediante sacrificios especiales para obtener los presagios a una pregunta concreta. En este último caso se observaban el mayor número de datos que se podía obtener. Se conocen documentos referentes a la selección de los adivinos, a los formularios de las preguntas, a las respuestas y al impacto de las respuestas en la paz, en la guerra y en la vida pública. Falta documentación sobre las varias especialidades de la mántica. Un archivo importante de la mántica se encontraba en la biblioteca de Nínive.

La aruspicina babilónica usó una técnica y unos métodos de análisis muy complicados y perfeccionados. También se valió de los datos suministrados por la astrología. Las dos artes principales fueron la teratomancia, o análisis de las partes anómalas del cuerpo, y la oniromancia o interpretación de los sueños; igualmente se empleó la *incubatio*. Estas disciplinas exigían un personal especializado. Los médicos habían logrado un examen detallado de los pacientes, pero la terapéutica era de carácter médico-mágico. También se utilizaban métodos más populares, en los que un puñado de harina, unos granos o la observación de la naturaleza servían para obtener presagios. Se sacaban presagios igualmente de los animales, del vuelo de las aves y del comportamiento de las serpientes. Calendarios especiales prohibían o aconsejaban, en determinados días o meses, actividades mánticas. Los babilonios obtenían presagios de cualquier señal, además de los oráculos.

La magia

El cumplimiento de los presagios funestos se podía evitar mediante determinados ritos, ya fuera con el fin de anular el presagio o de lograr que recayera sobre otro ser. La magia y la adivinación se desarrollaron mucho en la religión babilonia, como lo indica la abundante documentación de las bibliotecas babilónicas. Fue excepcional en Babilonia la magia que no acudía a la intervención divina. Las prescripciones estaban dictadas por los dioses. Los dioses como Marduk, Ea, Asalluhi y Ningirim, eran los que tenían el poder de actuar.

La magia en estos casos combate principalmente a los demonios, que solían tener aspecto animalesco y repulsivo, eran crueles y se mostraban sordos a las plegarias humanas. De noche visitaban ciudades y aldeas, y se les consideraba bien seres celestes rebeldes, bien criaturas infernales. También combatía a los encantadores de ambos sexos, a los espíritus de los difuntos y a los fantasmas, que se diferenciaban de las miasmas que atacaban a los animales, a las plantas e incluso a los minerales. Lamashtu, hija de Anu, por ser infecunda se cebaba principalmente en los niños y en sus madres. Otro demonio terrible era Mamit, que guardaba las leyes y los acuerdos.

En las enfermedades o malformaciones físicas y en los encantamientos se acudía al exorcista. Como protección en las casas o en determinadas salas, especialmente expuestas al peligro, se colocaban figuras, como los toros alados asirios. El individuo se protegía con determinadas joyas o sellos, que servían de amuletos. Otras veces el amuleto era una plegaria que actuaba como exorcismo.

La demonología se desarrolló extraordinariamente en la religión babilónica. Este desarrollo indica una cierta sensación de angustia y de terror en los hombres.

La sacralidad del monarca

La sacralidad del monarca babilónico se proclamaba de diferentes modos. En los epítetos que se le concedían, como rey del país o rey de las cuatro regiones del universo, que eran títulos de los dioses. Se le consideraba hijo del dios, era el intermediario entre los dioses y los hombres, expiaba los pecados de su pueblo y comía de los manjares ofrecidos diariamente a los dioses. En definitiva, era el representante de la divinidad.

Influjo de la religión babilónica

Con la caída de Babilonia en el año 539 a.C., no desapareció su religión. Continuaron recibiendo culto en privado y en público los mismos dioses, Marduk, Ishtar, Anu, Enlil, Sin, Ea, Adad, Shamash, etc. La helenización, que llegó con Alejandro Magno, se manifestó en la onomástica y en la introducción de ciertos elementos arquitectónicos. La aruspicina babilónica, a través de Siria y de Anatolia, influyó muy probablemente en la etrusca.

En el Antiguo Testamento se puede rastrear este influjo, como en la narración del diluvio. La caída de Adán y el tema del paraíso entre otros, como la lucha entre pastores y agricultores (Caín y Abel), acusan influjo de los mitos sumerios. Algunos salmos judíos se encuentran próximos a determinadas plegarias babilónicas en sus motivos y formulaciones. Lo mismo cabe asegurar de los libros hebreos de Job, del Cantar de los Cantares y del Libro de la Sabiduría. En Babilonia los judíos conocieron varios temas fundamentales de la religión irania, que aceptaron y que después incorporaron a sus doctrinas.

La religión del Elam

Los elamitas fueron un factor importante en el hundimiento de la III dinastía de Ur. Poco tiempo después fueron expulsados de Sumer y rechazados hacia el este, lo que les obligó a extenderse por el interior de Irán, logrando crear un Estado poderoso. Elam culturalmente dependió mucho de Mesopotamia. Después sufrió un proceso fuerte de babilonización. La época de esplendor de Elam abarca desde los siglos XVII al XII a.C., desarrollando una gran cultura urbana.

La religión del Elam todavía no es bien conocida. Un documento importante para el conocimiento de los dioses elamitas es el tratado concluido entre un principe de Susa y Naramsim, rey de Agade. El primer dios citado es una diosa de nombre Pinikir, cuyo culto pervivió hasta dos milenios después. Fue sustituida en el II milenio por una nueva diosa, Kiri-risha, Gran diosa o Única Grande, que pertenecía a un universo religioso diferente, en el que la deidad central era un dios y no una diosa. En el primer milenio a.C. fue sustituida a su vez por otra diosa de nombre Parti.

Dioses de otra clase son Hutran, Humban, Nahunte, Gal y Inshustrinak, señor de Susa. Un dios mencionado en el tratado de Pinikir, Nahunte, era el dios sol y dios de la justicia. Los juramentos se hacían en Susa en su nombre. El dios más venerado en Susa fue Inshushinak, citado en primer lugar en las inscripciones reales de esta ciudad, pero en el mencionado tratado está situado en el quinto. Kiri-risha, mil años después del tratado, podía ser su esposa o del dios Gal, que va colocado en las inscripciones delante del anterior. Se desconoce el carácter de Inshushinak; sólo se sabe que compartía la acrópolis de Susa con el dios Gal.

Un importante dios del panteón elamita fue Shimut, conocido en el II milenio como dios de Elam. Era el mensajero inspirado de los dioses. Su esposa era Manzat, calificada de Grande señora. Lakamar fue la diosa de las aguas, compartía el poder de los infiernos con Ishmekarab, por lo que también juzgaba a los muertos.

Dos destacadas divinidades elamitas fueron el dios de la tempestad y el dios luna. Junto a estos dioses, la religión elamita conoció otros secundarios, como Shazi, citado en un conjuro. Algunos dioses son sólo nombres y se desconoce su carácter, como Nazit, la divina Naruti, etc.

Aportaciones del arte a la religión elamita

Escenas de culto se representaron en los cilindro sellos elamitas ya en el periodo elamita antiguo, entre los siglo XX y XVIII a.C. con la deidad entronizada y el devoto

delante de ella, y a veces con una mesa de ofrendas entre los dos. Eran diferentes prácticas del ritual, que varios siglos después repiten en Asiria. Al comienzo del periodo elamita medio, alrededor del siglo xv a.C., el devoto hace la ofrenda de un animal a la divinidad entronizada y con cuernos sobre la cebeza. El trono termina en cabeza de animal. Otras veces el dios se asienta sobre un animal. El fiel lleva en sus manos una cabra para sacrificarla. en una composición secundaria el devoto se encuentra delante de una deidad de pie.

En el periodo medio elamita son frecuentes, en los cilindros sellos, las escenas de adoración o culto con un viviente que tiene un abanico para dar aire al dios. La mayoría de estos cilindros proceden del despósito de cilindros hallado en la capilla del santuario de Tchoga-Zambil. Con pocas excepciones pertenecen al último periodo medio elamita, cuando el rey Untashgal (h. 1265-1245 a.C.) construyó el santuario. Un ejemplo de estos cilindros con escenas religiosas de este periodo es una pieza fechada en el siglo xiii a.C. en la que la divinidad está entronizada; se lleva a la boca un jarro y un sirviente, colocado de pie delante de ella, le abanica. La misma composición se repite en un cilimdro de época neoelamita de los siglos ix-viii a.C. Delante de la deidad entronizada está colocada una mesa de ofrendas, encima de ellas se encuadra una fila de jarros y delante un devoto ofrece un jarro al dios. Otro cilindro con tema religioso es de gran originalidad, se halló en el santuario de Tchoga-Zambil. El dios del agua está arrodillado y de sus espaldas, brazos y manos brotan corrientes de agua que se recogen en jarros. El mismo tema se repite en la estela de Untashgal, fechada en el siglo xiii a.C.

Un tema favorito de los cilindros elamitas es el de los animales monstruosos que aterrorizaban continuamente a los habitantes del Oriente. Una escena de culto se esculpió en el relieve rupestre de Kurangun, fechado entre los siglos xv-xi a.C., en los montes de Rakhtiarios. La composición principal está enmarcada en un rectángulo. En el centro, un dios con cuernos está sentado sobre un trono formado por los anillos superpuestos de una serpiente que el dios sujeta por el cuello. El dios sostiene un jarro, del que brotan dos corriente de agua, una de las corrientes forma un arco por encima del dios, de una diosa colocada a sus espaldas y termina probablemente, en un jarro, que sostiene un sirviente. La segunda corriente termina en las manos del primer fiel, colocado de pie delante del par de dioses, seguidos por otros dos. Varias filas de devotos superpuestas contemplan la escena. Visten traje corto. El tema del dios con vasos del que salen corrientes de agua, aparece por vez primera en el periodo arcaico (h. 2370-2230 a.C.) y pasó después al arte elamita.

En la cabecera de la estela de Elam, se representa el tema clásico del monarca ante un dios. En un bronce de gran maestría artística, la reina Napu-Asu, esposa de Untash-Huban, está de pie en oración, como lo indican sus manos juntas sobre la cintura. La inscripción sobre los bordes del vestido recoge maldiciones. En la gran estela de piedra del rey Untash-Huban, fechada hacia el año 1500 a.C., el monarca se encuentra ante un dios. Se representan en ella otros motivos religiosos, como el genio en el vaso manante, el hombre toro.

El arte elamita también representó figuras de portadores de ofrendas de pie, revestidas de traje talar hasta los pies, con gesto de adoración por la postura de su brazo derecho, y orantes. Se han hallado en Susa y se fechan a mediados del II milenio a.C. La ofrenda unas veces es de cabra montés, otras de cabrito.

Un panel de ladrillos modeados, hallado en Susa, datado en el siglo xiii a.C., por

la inscripción que menciona a los dos hijos de Shutruk-Najunte, Kutir-Najunte, y Sibhak-in-Shusinak, se representa a un dios cuya parte inferior es de toro, que toca con sus manos humanas una palmera esterilizada. En el lado de la derecha se encuentra una diosa de pie con el cuerpo trabajado como una columna.

A finales del siglo XII a.C. se fecha una tabla de bronce con ceremonia celebrada a la salida del sol. En cuclillas y desnudos dos varones hacen abluciones sobre una explanada, en la que hay dos zigurats, una mesa de ofrendas, unas pilas, una tinaja para el agua, dos columnas y un bosquecillo sagrado. La inscripción menciona al monarca Silhak-in-Shushinak. Se representa en esta pieza un conjunto religioso muy completo: la veneración de los semitas por el árbol, y las columnas de los santuarios de Tiro y de Jerusalén. La tinaja recuerda al mar de bronce del templo de Jerusalén y de otros santuarios semitas.

Importantes por su contenido religioso son los relieves elamitas rupestres de Izeh (Malamir), fechados en el siglo VII a.C. En el de Kul-i-Farah III, el monarca seguido por una larga procesión es llevado por atlantes y ofrece un sacrificio. En el de Kul-i-Falah IV, el príncipe elamita está sentado para celebrar el banquete sagrado sostenido por varias filas de devotos.

La religión asiria

Asiria fue desde antiguo una región caracterizada por una intensa urbanización y una floreciente economía agrícola. El Estado asirio nació de la fusión de dos núcleos diferentes: el triángulo de Asiria entre el Zab superior y el Tigris, con Nínive como centro urbano principal, y la ciudad de Asur, un poco más al sur. Esta región fue habitada por una población local de origen hurrita. Asur debe su importancia a su posición fluvial y a su comercio.

El panteón asirio

Se conocen los dioses del panteón asirio. Asur fue el dios principal de la ciudad de Asur y del reino de los asirios. Los monarcas asirios mencionan en sus inscripciones los dioses de los que eran devotos. El rey Tiglath-Pileser I (1116-1078 a.C.) era un fiel fanático de su dios Asur. Llevaba sus tropas a una guerra feroz contra otros pueblos en nombre de Asur, de Ninurta, de Adad y de la sanguinaria Ishtar asiria. De Asur disponemos de pocos datos. Ni su origen, ni sus relaciones con otros dioses ni el nombre de su compañera son conocidos. El dios Asur es el único del pueblo. Los monarcas asirios eran vicarios del dios.

Junto a este dios se veneraba a Marduk, dios nacional de Babilonia. Asurnasirpal I cree que la diosa Ishtar le ha elegido, y a la diosa dirige su oración. Adadnirari III sólo confió en el dios de la escritura, de la sabiduría y de la fecundidad, Nabu, hijo de Marduk, de origen babilonio. Sargón fue devoto de Asur, de Nabu y de Marduk. En un documento conservado en un archivo de la época del imperio medio asirio, se citan como dioses venerados en la corte a Sin, dios de carácter lunar, a la diosa madre Sherua, a la que se le califica a veces de esposa de Marduk, a Ishtar de Arbelas, a Gula y a otras cuantas. Los teólogos asirios ensalzaron sus dioses y de este modo establecieron una extensa nivelación.

La mayoría de la población era devota de dioses de rango inferior a los citados, que eran muchos en número. A los que los fieles acudían directamente utilizando fórmulas fijas. Después de la reforma religiosa de Sammuramat, el panteón asirio estaba formado, según indica la inscripción de Samsi-ilu redactada con ocasión de su victoria sobre Urartu, por Aspur, «el gran señor, rey de los dioses, que fija el destino», por la tríada divina Anu, Enlil y Ea; por Marduk, por Nabu, por Sin, por Ishtar y por Gula. Bel-harrambel-usur, un gobernador de tiempo de Salmanasar IV, menciona el panteón asirio en la cabecera de una estela: Marduk, Nabu, Shamash, Sin e Innanna-Ishtar.

La regente Sammuramat, la Semíramis de los griegos, esposa de Samsi-Adad V y madre de Adadnirari III, introdujo una reforma religiosa, que culminó con la construcción en Calah y en Nínive de un templo dedicado al dios Nabu, divinidad secundaria del panteón babilonio, que de este modo entró triunfante en el panteón asirio. Esta reforma obedecía a intereses políticos más que religiosos, pues intentaba borrar la enemistad entre Babilonia y Nínive, sacar a los asirios de su aislamiento político y el acercamiento de los dos reinos.

La reforma religiosa tuvo también un sentido cultural, debido al carácter del dios babilonio. En el complejo sagrado de Ezida, en Calah, dedicado por Sammuramat y Adadnirari, delante de la cella de Nabu, se han descubierto la sala de lectura de los escribas, documentos y estatuas. Al mismo tiempo se construía un segundo templo al mismo dios en Nínive.

G. Pettinato ha señalado la importancia de esta reforma religiosa, apoyado en una inscripción de la estatua de Nabu costeada por el gobernador de Calah, de nombre Bel-tarsi-ilumma, en torno al año 798 a.C., en la que se anima al lector a confiar sólo en Nabu, y no poner la esperanza en ningún otro dios. Como puntualiza el sabio italiano, «el país propiedad exclusiva del dios guerrero Asur, en el que los soberanos son gobernantes terrenos del dios Asur, y en cuyas manos se ha consignado la cruel arma de Asur, que debe reducir el mundo entero a su poder, este país levanta santuarios a un dios babilonio, y casi proclama la unicidad de tal dios». El escriba asirio llama a Nabu «hijo excelso de Esagila» e «hijo de Nudimmud», o sea, hijo de Marduk, cuyo templo principal es Esagila, y nieto de Nudimmud-Ea, el dios de la sabiduría. También se puntualiza que es el predilecto de Enlil, «señor de los dioses», en el panteón sumerio.

Se levantaron dos templos en Calah y en Nínive en el año 787 a.C. para favorecer el culto al dios babilonio y más tarde en Asur, lo que se ha interpretado en el sentido que la introducción del culto a Nabu en la capital encontró resistencia por parte del sacerdocio asirio, que no fue capaz de crear una teología parecida a la de Babilonia.

Con la introducción del culto de Nabu en Nínive, llegó a Asur la fiesta del Año Nuevo. Senaquerib (705-681 a.C.) levantó la «casa de la fiesta del Año Nuevo» fuera de la muralla de Asur, con jardines y árboles plantados en fosos excavados en la roca. La existencia de nombres compuestos de Asur, prueba su popularidad entre la masa.

Culto

Los archivos del templo de Nabu proporcionan preciosos datos sobre el culto, los sacrificios, las ofrendas, las fiestas y sobre el estamento sacerdotal. Como todos los templos, el de Nabu no pagaba contribuciones. El monarca costeaba los sacrificios diarios. Al frente del templo se encontraba un pontífice, que cuidaba de la administración y de los bienes, ayudado por un funcionario. Los sacerdotes, artesanos y criados servían en las dependencias del sumo sacerdote. Los templos poseían tierras y bienes inmuebles.

Se conoce una fiesta de carácter ritual en honor de Nabu, que se celebraba en su templo de Calah, conocida por un texto. Se trata de los preparativos de la cámara ritual para una ceremonia nupcial, donde se transportaban para pasar la noche las imágenes de Nabu y su esposa. A la mañana siguiente, el pueblo llevaba a la estatua en procesión por la ciudad montada en un carro, precedida por el príncipe heredero. La procesión terminaba fuera de los muros de la ciudad, donde se hacían sacrificios y seguía una fiesta que duraba todo el día. Todos los fieles presentes comían las carnes de las víctimas inmoladas, ofreciendo antes en el altar una ofrenda de harina y pan. Los comercientes ofrecían a los fieles animales para sacrificarlos al dios. Por la tarde, los sacerdotes devolvían la estatua a la cella de su templo y los escribas apuntaban las ofrendas recibidas.

Arquitectura religiosa

En Asur estaban abiertos al culto treinta y cuatro templos. El del dios Asur se levantó en época antigua, en tiempos de Samsi-Adad I (h. 1748-1716 a.C.). Después se construyó la zigurat dedicada a Enlil y con posterioridad el doble santuario de Enlil-Asur, cuya construcción comenzó con Tukultininurta I (1235-1198 a.C.). A Tiglath-Pileser I (h. 1116-1078 a.C.) se debe el doble templo consagrado a Anu y a Adad, renovado por Salmanasar III. Asurnirari I erigió el doble templo de Sin y de Shamash, después transformado por Senaquerib. A la época predinástica pertenece el templo de Ishtar, con posterioridad unido al de Nabu y al de Sarpanitu. Fuera de la ciudad, hacia el noroeste, se encontraba la casa de la fiesta de Akitu, vinculada con la celebración de la del Año Nuevo.

En las representaciones de los sellos se reproducen algunos templos, que se han podido reconstruir a grandes rasgos. En la acrópolis de Asur, aguas abajo del Tigris, el visitante contemplaría el templo de Asur, la zigurat de Enlil y las dos zigurats de Anu y Adad, y en segundo término el templo de Sin y Shamash y el de las dos Ishtar.

El templo de Asur, que era el santuario nacional, fue obra de Samsi-Adad en el siglo XVII a.C. Salmanasar I lo reconstruyó después de un incendio, según el primitivo modelo: un patio central cuadrado y otros patios secundarios a distinto nivel. Senaquerib levantó una cella estrecha y alargada precedida de un ancho vestíbulo de entrada.

La zigurat de Enlil era de planta cuadrada. Fue la más grande de las tres que hubo

en Asur. Tiglath-Pileser I terminó las zigurats de Anu y Adad, y colocó dos templos en medio de ellas, con cella alargada, con un profundo nicho de cabecera y con una antecella ancha. Delante de los dos templos se construyó un patio. Salmanasar III renovó este conjunto.

Los templos con zigurats eran la casa del dios y sólo una sacerdotisa pernoctaba en su interior. Los restantes templos tenían estatuas y a ellos acudían los fieles.

Al otro lado de la plaza, se encontraban los dos templos gemelos de Sin y de Shamash, levantados en un solo cuerpo, a finales del siglo XVI a.C., por Asurnirari I. Tienen una fachada común. Se penetraba por un portal que daba paso a un vestíbulo y a un patio casi cuadrado, a cuyos lados se encontraban la antecella y la cella. Este conjunto sagrado seguía la primitiva organización característica de los santuarios asirios. Próximos a éstos se encontraban un templo doble, obra de Tukultininurta I, y el de Ishtar. Cada templo tenía su calzada de acceso y entrada independiente. La vía del templo mayor está flanqueada por torres, tiene antecella y cella. En cambio el segundo carece de antecella.

Asur se convirtió en ciudad sagrada y panteón real cuando Tukultininurta trasladó la capital a la orilla opuesta del río, un poco más al norte, a Calah, que contaba con un templo consagrado a Asur, que constaba de un gran patio, del templo propiamente dicho y de la zigurat al fondo, con la cella colocada entre ambos.

En Calah, en el extremo septentrional de la acrópolis, se construyeron la zigurat de Ninurta y un templo con dos santuarios. El principal tenía cella y antecella. Dos leones androcéfalos guardaban la entrada. En el menor se esculpió un relieve con un dios tetráptero armado de rayos, que perseguía a un león-aguila.

El Egida o templo de Nabu era de planta casi cuadrada cuyas dimensiones eran 85 × 80 m. Se levantó en el lado sureste de la acrópolis de Nimrud. El santuario se subdividía en dos zonas, una estaba destinada a las funciones públicas y la segunda al culto de Nabu y de su compañera Tasmetu. El complejo monumental sólo disponía de una única entrada, protegida por dos sirenas. Desde la puerta de ingreso se pasaba a una sala rectangular, que daba a un atrio con altar. En el lado derecho se encontraban la sala del trono y la cella. Desde el atrio, a través de un pronaos, se pasaba a las cellas de Nabu y de Tasmetu, de planta rectangular con la capilla al fondo, donde se encontraban las estatuas de los dioses. A la izquierda estaba la biblioteca y la sala de lectura. Este templo seguía el modelo del de Borsippa, sede del culto a Nabu.

Sargón II (721-705 a.C.) levantó una nueva capital, que llamó Dur-Sharrukin, «residencia de Sargón». En la acrópolis se construyó la zigurat y los templos de seis dioses: Sin, dios lunar, su esposa Ningal y Shamash, dios solar, tenían santuarios con cella alargada y amplia antesala; los templos de Adad, dios de la tormenta, de Ninurta, de la caza y de la guerra, y de Ea, dios de las aguas, carecían de antecella.

Los monarcas asirios acudían muy frecuentemente a los templos. Así, Senaquerib fue asesinado mientras rezaba en el templo de su dios Nisrok, en el año 681 a.C. (2 Re 19, 37). Salmanasar III, Samsi-Adad V y Adadnirari III visitaron los santuarios famosos del reino de Babilonia. Kuta, la ciudad de Nergal; Borsippa, la ciudad de Nabu; y Babilonia, la ciudad de Marduk, donde el monarca sirio comió de los alimentos del dios. La finalidad de estas visitas no era exclusivamente religiosa, sino también política.

Magia. Adivinación. Oráculos e interpretación de los sueños

Los asirios fueron muy dados a todas estas prácticas. Los sacerdotes interpretaban los oráculos. También trabajaban intérpretes de augurios y astrólogos. Se obtenían adivinaciones del examen del hígado y del vuelo de las aves entre otros procedimientos.

Aportación del arte al conocimiento de la religión asiria

Una pieza excepcional es un relieve cultual hallado en un pozo del templo del dios Asur en Asur. La postura frontal del dios indica que la placa recibió culto. La parte inferior del vestido y el gorro llevan un dibujo de escamas, que representa la montaña y que indica, en este caso, que la deidad es inmanente a la tierra. De sus manos y caderas brontan plantas de las que se alimentan cabras, que simboliza la vida vegetal y animal. Dos deidades de carácter secundario llevan un vaso manante.

En un altar de Tukultininurta (h. 1250-1210 a.C.) se representa la celebración de un rito ante el mismo objeto. El monarca, fácilmente identificable por el cetro que lleva, está representado dos veces, primero al acercarse en gesto de adoración, con el brazo derecho levantado, y luego arrodillado ante el altar tallado con el emblema del dios Nusku. Esta composición expresa un concepto religioso diferente, donde no se describe el encuentro casi íntimo entre el dios y el monarca, como en las estelas desde los tiempos de Gudea hasta Hammurabi. En Asiria esta actitud era imposible, pues los dioses estaban distanciados de los hombres. Se ignora si ello obedece a una conciencia profunda de la trascendencia de la divinidad, o bien a una actitud proclive al fetichismo.

En la escena de culto, el dios figura como una estatua situada sobre un pedestal, mientras que en las escenas mitológicas carece de base. Antes no se había establecido esta diferencia entre dios y estatua.

La distancia entre los dioses y el hombre en la concepción religiosa asiria queda bien manifestada en una de las escenas del llamado obelisco roto, fechado en torno al año 1110 a.C. Los vasallos homenajean al rey, mientras dos manos salen de una nube, que flota sobre ellos. Una mano sostiene un arco, símbolo probable de Asur. La otra mano hace un gesto de aquiescencia divina al homenaje al monarca. Otros símbolos de diferentes dioses acompañan a la nube. En una loseta de revestimiento de pared, fechada en tiempos de Tukultininurta II, se expresa el mismo sentimiento de la lejanía de los dioses de los humanos. El dios inaccesible ayuda al monarca y al pueblo. Sobre la carroza real aparece Asur en compañía del dios del sol, disparando flechas con su arco a los enemigos de Asiria. Las nubes cargadas de gotas de agua son un don del dios para el país e indican que Asur es una fuerza de la naturaleza. A Asur se le representa en esta loseta con alas y una cola emplumada. En origen las alas representaban el cielo que sostiene el sol. El disco solar alado aparece en cilindros del II milenio a.C. Asur ofrece rasgos comunes con el Marduk babilonio. Ambos parecen ser una forma especializada de la personificación de la vida natural. Puede ser considerado como la forma asiria de la divinidad sumeria, adorada bajo diferentes

nombres desde antiguo. El cuerpo emplumado de Asur podía ser la sustitución de Insdugud.

Un altar confirma la misma concepción asiria sobre la divinidad, ya expresada magníficamente en las piezas anteriores. Tukultininurta I se encuentra entre dos figuras, que sostienen el símbolo solar. En la base los carros asirios avanzan por un terreno montañoso.

En la decoración de las paredes de los palacios asirios, al igual que sucedió en Mari, los temas religiosos abundaron, pues toda la vida estaba inmersa en lo religioso. Así, en las pinturas murales del palacio de Tukultininurta I, en su ciudad residencial, Kar Tukultininurta, cerca de Asur, aparecen dos composiciones, que después se repetirían frecuentemente en el arte asirio: el árbol de la vida y el grifo con cresta sobre la cabeza. Ambos temas eran desconocidos en Mesopotamia y muy corrientes en Mitanni. Los grifos alados se asocian frecuentemente al árbol de la vida y de este modo pasaron al periodo asirio tardío.

La creencia en la sacralidad de las plantas, o más bien en que la divinidad se manifestaba en el reino vegetal, era muy antigua en la religión mesopotámica. En el siglo XV a.C., según señala H. Frankfort, cambió la forma de expresarse esta tendencia. Antes de esa fecha, los árboles y plantas representaban símbolos con seguridad cuando se les encuentra en un contexto inequívoco. Muchas celebraciones rituales se vinculaban al árbol de la vida, por lo que éste carecía de un sentido simplemente decorativo. A propósito de este motivo, H. Frankfort dice que en la fiesta asiria de Año Nuevo, en contraste con la costumbre de los pueblos del sur, intervenía un tronco de árbol desnudo al que se fijaban bandas metálicas llamadas «yugos». En Siria también se veneraba un árbol. La preeminencia del árbol de la vida en Asiria es una prueba de la tendencia a representar a los dioses por sus símbolos.

El arte del periodo asirio tardío (h. 1000-612 a.C.) aporta datos importantes que completan la visión que los textos ofrecen sobre la religión asiria. Los toros androcéfalos alados, llamados *lamassu*, eran genios protectores, por esta razón decoraban el palacio real y las puertas para impedir la entrada de los malos espíritus. La entrada triple del palacio de Sargón II (721-705 a.C.) en Korsabad estaba guardada por demonios y genios tetrápteros.

En la decoración de los palacios asirios los temas religiosos estaban presentes. Así, se describen minuciosamente las campañas de Asurnasirpal II (883-859 a.C.); el dios Asur con su arco en apoyo de su protegido, aparece sobre el rey. Incluso la cacería teminaba en un ritual religioso: una libación sobre el cuerpo de los animales muertos. Las escenas en las que participaba el monarca se encuadran entre demonios alados, rociaban agua sagrada, reforzando de ese modo el vigor del rey. En otros relieves, grifos alados rociaban igualmente al árbol de la vida junto a Asurnasirpal II. Esta placa estaba colocada en el nicho situado detrás del trono en el palacio noroeste de Nimrud. Recordaría al visitante la protección sobrenatural de que disfrutaba el monarca. Llama la atención que nunca se representa en el arte al monarca asirio actuando en rituales, si se exceptúa la mencionada libación sobre los animales muertos en la cacería. En la religión asiria estaba muy acentuada la responsabilidad del rey por los actos del pueblo. El monarca sirio era el chivo expiatorio ante los dioses. Por esta razón empleaba muchas horas del día en la magia profiláctica y en actos de penitencia.

En el obelisco negro, hallado en Calah, fechado en el año 827 a.C., se vuelve a se-

ñalar que los acontecimientos humanos están bajo la protección de los dioses. El símbolo del dios sol preside el acto de vasallaje de Jehú de Jerusalén.

El único relieve con escena mitológica procede del templo del dios Ninurta de Nimrud. En él un genio alado armado de rayos persigue a un dragón alado. Es probable que represente la acción del dios del agua y su ayudante, ya que el dragón simboliza desde antiguo la tormenta.

Un relieve de Tiglath-Pileser III (745-727 a.C.) es importante por la escena religiosa en él representada. Muestra una procesión de hombres en alguna ceremonia religiosa, caminan batiendo palmas al compás de la música. Cierra la procesión un varón cubierto con máscara de león, y un manto caído desde la cabeza por la espalda y los costados.

Entre los muebles utilizados por Asurnasirpal II, un bronce representa al demonio del viento del sudeste, Pazuzu, desnudo, tetráptero y con cara de monstruo.

La ropa de los monarcas asirios iba adornada con algunos motivos religiosos, que tendrían carácter mágico, como la túnica bordada de Asurbanipal II (668-630 a.C.): un genio de rodillas, tetráptero, con cuernos en la cabeza, que indican que es de naturaleza divina, sujeta por una pata a un león que ataca a un toro. Otros genios alados rocían de agua sagrada al árbol de la vida. Una vez el árbol de la vida está colocado entre toros alados, también un genio tetráptero con casco de cuernos camina en el centro del manto.

Capítulo III

La religión de los pueblos de Siria y de Arabia

El panteón sirio

Posiblemente en esta región donde se asentaron los arameos, la religión era muy parecida a la practicada por los sirios y los fenicios de la costa. Una divinidad importante era el dios de la tempestad Hadad, el altísimo, equivalente al Tesub de los hurritas y al Baal ugarítico. La paredra de Hadad era Atargatis, diosa similar a Amat. Los nombres de los dioses que recuerdan la lengua aramea son pocos. Las inscripciones de Cinzirli, redactadas en una lengua próxima al arameo y fechadas en el siglo XIII a.C., mencionan algunos nombres de dioses venerados por los reyes locales. Se citan en ellas a Hadad y a continuación a El. A juzgar por la onomástica, parecen distinguirse los teónimos de la región de los nombres de los dioses de los particulares o de los del monarca, que parecen extranjeros.

Hadad era el dios más importante de Alepo. Tenía un templo famoso levantado en Damasco, a comienzos del imperio romano, donde hoy está la mezquita. Su compañera era Athares, equivalente a la Astarté fenicia. En Hama en el siglo IX a.C. se veneraba a un Baal del cielo, citado en la estela de Zakir. En un tratado del siglo VIII a.C. hallado en las proximidades de Alepo se menciona a Hadad. También se veneraba en esta región a Shahar, el dios-luna, que se asocia a otros dioses de carácter astral de Mesopotamia, como en Harran.

El panteón de Palmira y de Dura-Europos

Palmira está situada a medio camino entre Mesopotamia y el Mediterráneo, en la estepa semidesértica comprendida entre el Éufrates y la Siria occidental. Su civilización es diferente de la de las otras ciudades sirias, profundamente helenizadas. Los

palmirenos hablaban arameo. La religión de Palmira es totalmente diferente de la de sus vecinos. La numerosa población árabe escapó relativamente bien a la helenización profunda. Los cultos de Palmira son conocidos de una manera imperfecta. Las fuentes de este conocimiento son los monumentos figurados y las inscripciones que suelen dar los nombres de los dioses. Los datos sobre rituales son pobres y no se conservan textos mitológicos. Las escenas mitológicas representadas son escasas. Los relieves contienen filas de dioses. Junto a deidades típicas de Palmira, se veneraban a otras procedentes de Babilonia, de Fenicia y de los árabes nómadas. En los templos recibían culto los dioses principales y otros asociados a ellos.

La tríada de Bel

Contaba este dios con el santuario más importante de la ciudad, que se ha conservado hasta hoy día, y cuya cella fue consagrada en el año 32. El santuario estaba rodeado de pórticos. Los sacerdotes de Bel pertenecían a un colegio influyente en la vida de la ciudad.

Los nombres teóforos compuestos de Bel son frecuentes en el siglo I, y se remontan al siglo II a.C. El dios principal y ancestral de Palmira era Bol, citado en una inscripción griega fechada en el año 149 a.C., cambiado después en Bel a partir de la época helenística. Bel es el Zeus *belos*.

Los testimonios de su culto se fechan a partir del siglo I, y proceden del témenos del santuario, que prueban que había ya en este lugar un complejo cultual, donde se veneraban a numerosas divinidades al lado de Bel. Se mencionan al Bol acompañado de demonios; a Belhammon, paredra de la diosa Manawat, aspectos todos del teónimo de Bel; a Yarhibol; a Aglibol; a Herta; a Nanais y a Reseph; a una hija de Bel y a la diosa Ba'altak.

La llamada por los palmirenos «Casa de sus dioses», estaba consagrada a la tríada compuesta por Bel, Yarhibol y Aglibol. Los sacerdotes de Bel crean una teología nueva en la que Bel era cosmocrator y sus acólitos, el sol y la luna. La existencia de esta tríada ha sido puesta en duda por M. Gawlikowski, igual que la de Baal Samin, con buenas razones.

Los tres dioses están mencionados en una dedicatoria de un palmireno encontrada en la isla de Cos. También Bel se asociaba a Arsu y a una diosa.

Es importante, desde el punto de vista del culto, el relieve hallado en el tálamos norte del templo de Bel, en el que se representan el zodiaco y los bustos de los planetas alrededor de Bel, que simboliza la bóveda celeste sostenida por cuatro águilas colocadas en las esquinas con las alas extendidas, que simboliza el dominio de Bel sobre el cosmos regido por el curso de los astros. Los siete planetas se identifican con siete divinidades.

Esta tríada está representada igualmente en otros documentos, como en una tésera, y en compañía de Arsu en un relieve del museo de Palmira. Bel lleva nimbo o cálatos sobre su cabeza. Unos relieves pertenecientes al peristilo del santuario de Bel permiten entrever algo sobre los mitos y ritos del templo. En un relieve se representa la ofrenda del incienso, rito importante en la religión de estos pueblos, y en los otros tres una procesión en la que participan un camello que lleva un palanquín rojo entre una multitud aclamando al cortejo detrás de un asno (?) que camina sin guía. Dos

personas apoyan en el suelo un trofeo o una estatua vestida con coraza. El relieve describe gráficamente el rito, corriente entre los árabes, del transporte de objetos sagrados en una tienda que era un ritual del templo. La escena se ha interpretado también como una ilustración del mito de fundación de Palmira, cuyo asentamiento vendría indicado por el asno sin conductor, que manifiesta la voluntad divina.

Un relieve describe el combate de los dioses en el que participa el propio Bel y otras cuatro divinidades, con un monstruo, versión del mito babilonio de Marduk (Bel en Babilonia) y de Tiamat, tema central del mito del Año Nuevo, que coincidía con la fecha de dedicación del templo. Este mito pertenecía a los más antiguos del santuario de Bel, siendo independiente del sistema astrológico del santuario. En el lado opuesto del relieve se representa un templo, un bosque sagrado, dos altares llenos de frutos y Aglibol con cabeza radiada y nimbada con coraza y armada, que da la mano a Malakbel, que recibía culto en el bosque sagrado. Los dioses están colocados debajo de un águila con las alas desplegadas, que sostiene una palma en sus garras y una serpiente en el pico. A los lados están presentes los sacerdotes. En estos relieves queda claro que hay referencias a otros cultos no vinculados directamente con el de Bel. El carácter astral del relieve del tálamo se dataría en la época de la construcción del nuevo templo. La identificación de algunos dioses con los planetas, inspirada en la astrología, originaría una teología nueva manteniendo los mitos más antiguos.

Yarhibol es el segundo dios importante, después de Bel. Tiene carácter solar. En Dura-Europos ambos dioses tenían un templo a ellos consagrados. Yarhibol era el «ídolo de la fuente». Tenía un santuario con piscina y muros, cuyos sacerdotes emitían oráculos. Este dios tenía funciones independientes de la de ser simple acólito de Bel. Este santuario oracular, era probablemente el lugar de una teofanía naturalista. Los dos polos del primitivo culto de Palmira serían el templo de Bel y este santuario.

A Yarhibol se le representa armado con espada y lanza, frecuentemente revestido con coraza, según una iconografía que también se repite en Bel y en otros dioses. Se ha pensado igualmente en la existencia en Palmira de una tríada compuesta por Yarhibol, Aglibol y Arsu u otra diosa. En un relieve colocado a la entrada de la cella del santuario de Bel, se esculpió un dios con coraza y rayos sobre la cabeza, en compañía de un dios lunar y de una diosa con cetro, divinidades que acompañan a Bel en otros muchos relieves, y a la entrada del templo del dios principal de Palmira. La tríada de Yarhibol se ha pensado que se pintó en el santuario de los dioses de Palmira en Dura-Europos, ciudad fortificada sobre el Éufrates, en el que se representa el sacrificio de Julio Terencio delante de tres dioses militares, y de las *Tychai* de Palmira y de Dura-Europos. En un grafito del mismo templo se mencionan a Yarhibol, Aglibol y Arsu. En otro fresco del mismo santuario se pintó el sacrificio del eunuco Otes y de Iabsymos, ante cuatro dioses militares nimbados sobre esfera, que indica el carácter cósmico del grupo, y que el culto del santuario de Dura-Europos era el mismo del templo de Bel en Palmira. Bel, Yarhibol, Aglibol y Arsu eran dioses palnetarios que regían el destino del universo.

El culto a Aglibol era también independiente del tributado en el gran santuario de Bel. A Aglibol y Malakbel se consagraban bosques. Los tres dioses del templo de Bel en Palmira van acompañados de Arsu, que era venerada independiente en un santuario. Se le identificaba con el dios griego Ares, en cuanto planeta, por su iconografía y por la semejanza entre ambos nombres. Su atributo era el camello, lo que in-

dicaría un origen nómada y árabe del dios. En su culto desempeñaban un papel importante dos insignias en forma de asta rematadas con dos imágenes de Arsu y de un dios asociado a él, quizá Azizu, que figuran llevadas por un sacerdote en muchas téseras. A veces a la tríada de Bel, Yarhibol y Aglibol se asocia Astarté, representación del planeta Venus.

Una dedicatoria arcaica hallada en el templo de Bel en Palmira está consagrada a Bel Belhammon y a Manawat, que son aspectos de Bel y que tenían templos dedicados en el año 89.

La diosa Beltire se asociaba también a Bel, al igual que Ba'altak, lo que prueba que Bel se vinculaba en Palmira a diferentes dioses que tenían culto independiente, vinculados en función de su carácter astral y formaban un ciclo planetario que indican el carácter cósmico del dios principal Bel, que regía el destino del universo.

Baal Samin

Una característica de la religión de Palmira es que tuvo dos dioses supremos coetáneos. Al lado de Bel, los palmirenos veneraron una segunda divinidad de carácter igualmente cósmico, identificada también con Zeus. Baal Samin, «el señor de los cielos», conocido desde el siglo x a.C. en Fenicia y en el interior de Siria, que empezó a desempeñar cierto papel bajo la dinastía de los Seléucidas, bajo el nombre de Zeus Olímpico. Su culto está bien atestiguado en Hauram, donde ya a finales del siglo I a.C. contó con un templo a él dedicado en Si. En Palmira recibió culto en un santuario de origen tribal. Los emigrantes procedentes del sur de Siria introdujeron su culto en Palmira.

Baal Samin es un dios de la tormenta, dispensador de la lluvia, de la fertilidad, de los cultivos agrícolas y de la fecundidad del ganado. Tuvo carácter cósmico. Se le representaba bajo la iconografía de Zeus Olímpico. Llevaba barba poblada, lo que le difernenciaba de la mayoría de los dioses de Palmira. En una estela de Dura-Europos fechada en 31-32, está entronizado, con barba, pelo largo y un manojo de frutos en su mano. Como genio tutelar de la ciudad se encuentra en un relieve de Dura-Europos, fechado en 157-158. En la región del noreste de Palmira en Wadi'Arafa, en un relieve datado en el año 152, se representa entronizado entre dos toros acompañado de Bel, Aglibol, Malakbel, Astarté-Némesis, Arsu y Abgal, que eran los dioses de los principales santuarios de Palmira, procedente de al-Maqate, su imagen va asociada a las de Bel, Yarhibol y Astarté.

En un grafito procedente de Khirbet Abu Duhur, Baal Samin se encuentra entronizado a la puerta de su templo entre dos columnas terminadas en capiteles decorados con águilas, otras dos escoltan la cabeza del sol en el frontón y otras dos vuelan junto a los capiteles. Un devoto se acerca a un altar, y un jinete, junto a un segundo altar, se encamina al templo. El santuario data de principios del siglo I a.C. Constaba de muchos patios rodeados de pórticos. Uno de ellos tenía la cella y un bajorrelieve cultual de principios del siglo I, dentro de un nicho en el que se representaba un águila con las alas extendidas acompañada de los bustos de la luna y el sol y de otras águilas. Este relieve se ha interpretado como la tríada de Baal Samin (el águila) de Aglibol y de Malakbel (el sol). Esta representación es idéntica a la del tálamo del templo de Bel. El águila con las alas extendidas simboliza la bóveda celeste. El carác-

ter cósmico del culto queda bien indicado en los bustos radiados que aparecen en numerosos templos sirios.

En el tálamo de la cella del santuario de Baal Samin, en un dintel se esculpieron los siete bustos planetarios, en todo semejante a la citada composición del techo del santuario de Bel. En esta segunda representación, a Baal Samin, al igual que Bel, se le concibe como el dueño de los cielos y de los astros que rigen el destino del universo. Se representa en ambas piezas la misma teología fundada en la astrología helenística. La tríada de Baal Samin está representada en tres relieves anepígrafos. El dios está coronado con un cálato, armado y vestido con coraza, acompañado de otros dioses militares, nimbados y con rayos sobre la cabeza. Se trata de Baal Samin, Aglibol y Malakbel. El santuario de estos dos últimos se llamaba el «Bosque sagrado». La tríada de Baal Samin y la de Bel son simétricas y son una expresión racional y necesaria de la divinidad suprema. Los cultos eran distintos, como corresponde a la población muy variada de Palmira. Las dos tríadas son de formación ya helenística y de comienzos de la era.

Se ha considerado la creación del sistema teológico de los santuarios de Bel y de Baal Samin como dos fenómenos de adptación al espíritu de los tiempos por parte de los ambientes sacerdotales de Palmira en relación con los dos santuarios. El santuario estaba dedicado a Baal Samin y a Durahlum, mencionados en muchas inscripciones.

Se ha propuesto la tesis de que la tríada de Baal Samin llevaba como acólitos a Rahim y a Durahlum, dioses de carácter lunar y solar. En los monumentos la noción de la tríada queda muy desdibujada. Los monumentos de la tríada de Baal Samin no proceden de Palmira sino de las estepas vecinas. En el relieve mejor conservado se encuentra a Baal Samin con una iconografía idéntica a la del dios Aflad en su templo de Dura-Europos, fechado en el año 54 a.C., sobre dos prótomos de grifos. Según M. Gawlikowski, a quien seguimos en este tema, la identidad del dios militar considerado como Baal Samin es insegura, pues su aspecto es diferente al de Baal Samin en su templo de Palmira. Podía ser una forma de un Baal Samin peculiar del medio árabe de la estepa de Palmira que representa a la mayoría de los dioses armados, lo que sería una señal de la actitud de los nómadas hacia un dios.

La pareja de Aglibol-Malakbel se asocia varias veces a una forma de «señor del cielo», designado habitualmente como dios anónimo, no mencionado en los santuarios de Baal Samin y de Durahlum. La tríada del dios anónimo, de un altar, donde se representan tres bustos: Zeus flanqueado por dos personajes radiados en la cabeza es idéntica a la tríada de Baal Samin. El dios anónimo citado en más de trescientas inscripciones fechadas entre los años 103-268 a.C. es probablemente un aspecto particular de Baal Samin. Las fórmulas votivas de estos altares indican una cierta trascendencia y una vinculación personal entre el dios y sus fieles, ausente en otros dioses de Palmira, se ofrecen los altares en acción de gracias. El culto del dios anónimo es una fórmula evolucionada del de Baal Samin, paralela al culto tradicional del santuario y diversa del de Baal Samin armado. Aparece en el siglo II, bajo las influencias de las corrientes religiosas y filosóficas de esta época.

En el altar conservado en el Museo Capitolino de Roma y dedicado por los palmirenos, se representa a Malakbel bajo cuatro aspectos que forman un ciclo mitológico, que siguen el desarrollo de la personalidad de Malakbel: como espíritu de la vegetación, mensajero del dios supremo, y el sol diurno y nocturno.

Dos basas con relieves encontradas en el santuario de Bel señalan el proceso de solarización. En una de ellas, se esculpieron los bustos de un dios armado entre una cabra y un grifo que acompañan a Malakbel. En la inferior se halla un busto radiado y nimbado entre águilas. Otra basa va adornada con figuras parecidas. La identificación de Malakbel con el sol sería el resultado de una reflexión teológica.

Allat y los dioses árabes

Los dioses árabes eran venerados también en Palmira por lo menos en cuatro santuarios: los de Allat y Arsu, y los de Shams y Manawat. Los nómadas árabes tributaban culto a una gran cantidad de dioses guerreros poco diferenciados en su carácter. Frecuentemente eran anónimos. Se conocen los nombre de unos doce: Abgal, Maan, Asar, etc., documentados en la onomástica árabe. Se les representaba con el vestido de las gentes del desierto, armados con lanza y un escudo pequeño, con espada frecuentemente a la cintura y rara vez con coraza. Suelen aparecer en parejas y muchas veces cabalgan caballos o camellos.

En un exvoto dedicado por un estratega de Anat, fechado en el año 225 a.C., se encuentran dos dioses vestidos de beduinos, dos con coraza y nimbados, en compañía de una diosa. El grupo representa a Bel acompañado de personajes de menor importancia, de los que tres se llaman Ardayan, Asar y Aslam. Los árabes armaron a sus dioses con el equipo guerrero de los nómadas. Cuando se sedentarizaron, adoptaron el armamento grecorromano.

Junto a los dioses guerreros aparece una diosa envuelta en su manto, con cetro, nimbada y con *calathos* en su cabeza. Se la denomina «Fortuna de la aldea», «Genio de los jardines». Era una diosa de carácter protector.

Un relieve del siglo I d.C. está dedicado a una diosa entronizada, con cálato sobre la cabeza, velada y con un pie apoyado sobre un personaje. Un perro y un águila le acompañan en el lado izquierdo. En el derecho, se encuentra otra diosa con corona torreada sobre la cabeza, de pie y con un ramo de olivo.

Otra era la diosa árabe Allat, representada con los atributos de la Atenea griega, lanza, escudo, égida con gorgoneion. Heródoto (III, 8) ya la menciona como Alilat, y la identifica con Urania. Su identificación con Atenea es de época romana, en Palmira, en Hauram y en Hatra. En Palmira también se la representa como diosa entronizada entre leones. Los otros dioses armados de Palmira tienen la iconografía de Atenea.

Dos imágenes fechadas en el siglo I, de estilo sirio, con lanza, de pie o entronizadas, se encuentran entre dos leones, símbolo de Allat. La escultura de un gigantesco león guardaba el témenos del santuario de Allat en Palmira.

En un relieve del peristilo del templo de Bel se representa el combate de una diosa armada acompañada de otros dioses.

Ninguna imagen de Allat con los atributos de Atenea parece fecharse con anterioridad al siglo II.

En un bajorrelieve del santuario de Khirbet es-Sané, localidad situada en la estepa suroeste de Palmira, se encuentra la diosa según las dos tradiciones iconográficas. En este momento el dios árabe Rahim va asociado a la diosa, y en su santuario a Baal Samin y a Durahlum. Rahim pudo recibir culto en el templo de Allat.

Próximo al santuario de Allat se levantó el templo independiente de Shams, el sol, según testimonios de dos descripciones datadas respectivamente en los años 31-30 a.C. y en el año 272 a.C. Este templo debe ser el que Aureliano mandó restaurar después del saqueo de la ciudad por sus tropas. En un bajorrelieve del templo de Khirbet Wadi Suwane, Allat va acompañada de Shams, que coexiste con Yarhibol y con Malakbel, dioses de carácter solar.

En un monumento fechado en el año 263 a.C. hallado en el santuario de Khirbet Abu Duhur en la región noroeste de Palmira, se menciona al «Rey» bajo la iconografía del dios sirio de la tormenta, jefe del panteón arameo, llamado Bel, Baal Samin, Hadad, etc., acompañado de otros dos dioses.

En Khirbet Semrim se construyó en el año 195 a.C. un santuario dedicado a Abgal y Ma'an. El primer dios se asocia a Asar, Azizu, Aglibol y Malakbel en las inscripciones. Abgal se le representa como un jinete vestido a la moda indígena. Es un dios de la estepa, que no recibió culto en Palmira.

Los dioses árabes de las gentes del desierto recibían culto en Palmira, al mismo tiempo que los de la ciudad eran venerados en el desierto. Este proceso se interrumpió al final del siglo II. El culto a Allat pervivió hasta finales del siglo IV.

Santuarios y culto

Los cuatro templos mejor conocidos son los de Bel, Baal Samin, Nabu (dios babilonio) y Allat. Presentan todos ellos características comunes en su construccción. El área sagrada está delimitada por el témenos. El santuario de Baal Samin tenía tres patios de columnas, y el de Allat, un patio rectangular.

En los patios se hacían ciertos ritos. Al santuario de Bel acudían todos los habitantes de Palmira y, en cambio, a los restantes además devotos de la misma procedencia. Es probable que algunos santuarios dependieran de las cuatro tribus de la ciudad que respondían a unidades territoriales, y que fueron creadas en tiempos de Nerón.

El exterior de la cella era de tipo grecorromano. Frecuentemente un bajorrelieve sustituía a la imagen. Los templos tenían numerosos nichos, que se fechan en el siglo I. Son uniformes e iban decorados con los bustos de los dioses y con otros símbolos.

El rito principal consistía en quemar incienso. También se sacrificaban animales, como lo indican los altares de los santuarios de Bel y de Baal Samin. Las inscripciones mencionan matrimonios sagrados (lectisternio de Bel, cojines para el lecho del dios, cama ofrecida a Baal Samin). El ritual del templo de Bel consistía en una procesión de un camello. Probablemente la Gran Columnata y las Columnatas transversales servían para estas procesiones. También se ayunaba como parte del ritual. Se prohibía determinados alimentos. Se echaban multas destinadas a los tesoros sagrados.

Las téseras que servían para el ingreso mencionan como ritual importante en Palmira los banquetes sagrados. La mayoría de las capillas servían a este fin. Tenían un banco y un nicho para guardar los relieves sagrados, como sucedía en la cella del templo de Allat, en un edificio del templo de Bel, en una capilla próxima al teatro y en un rincón del pórtico próximo a la cella de Baal Samin. Estos banquetes se cele-

braban igualmente en Dura-Europos. La téseras mencionan los nombres de los dioses en cuyo honor se celebraban estos banquetes: Bel en compañía de otros dioses, Belti, Allat, Ba'altak, Belastar, Gad Belma, etc. Los *thiasos* organizaban estos banquetes. El principal era el de los sacerdotes de Bel, los había también en honor de Baal Samin, Allat, Aglibol y Malakbel. El simposiarca de los sacerdotes de Bel era uno de los cargos más importantes de Palmira. Era el encargado de presidir los ritos, de los asuntos del santuario y de la distribución del vino, frecuentemente a su cuenta. Las tribus, las familias y los particulares costeaban los banquetes. Existía probablemente una jerarquía sacerdotal.

Dioses de Hatra

El relieve religioso más original que ha proporcionado Hatra es una mezcla de antiguos influjos asirio-babilonios, con otros llegados de Irán y con aportes iconográficos griegos. La figura central es un dios de pie, de aspecto terrorífico. Lleva diadema coronada por un águila y largo cabello y barba. A ambos lados de la frente salen dos cuernos, viste túnica y pantalón, lleva un gran espadón a la cintura y empuña en alto un hacha. Escorpiones y serpientes rodean la figura central. En el lado izquierdo hay una insignia de culto con discos superpuestos. Sostiene por un collar a un cancerbero y a la derecha se encuentra una diosa entronizada entre leones encima del cancerbero. Ésta sostiene una insignia de culto y está coronada igualmente por un águila y por cuernos.

A influjos orientales se deben en este curioso relieve las insignias de culto y los cuernos, considerados respectivamente símbolos divinos y atributos del poder, frecuentes en los monumentos religiosos de Mesopotamia. El cancerbero es de origen griego, pero la túnica, las joyas, el pantalón, la espada y el bigote son de inspiración parta, así como la frontalidad de las figuras. Este relieve indica bien la amalgama de influjos diferentes de la religiosidad de estos pueblos y el fuerte sincretismo que les caracterizó. Una imagen de la diosa de Hatra es igualmente de gran originalidad. Representa a Atenea-Allat sobre un león entre dos dioses. A influjo griego se debe el armamento y la egíada.

La citada inscripción de Cinzirli ofrece algunos datos importantes de carácter religioso. El rey declara a su hijo que debe el reino a los dioses y que puede comer y beber con Hadad, alusión posible a las ofrendas funerarias más bien que a una concepción de la vida de ultratumba.

Aportaciones del arte a la religión siria

Relieves y esculturas de Tell Hallaf arrojan luz sobre aspectos importantes de la mentalidad religiosa de estas poblaciones. Grifos alados flanqueaban la entrada del pórtico a la estancia principal del palacio. Piensa H. Frankfort que posiblemente sean manifestaciones de un poder similar al del pájaro cuya imagen se encuentra también sobre una columna en Tell Hallaf. En el arte asirio el grifo y el hombre-grifo representaban al mismo demonio o la misma deidad. Eran figuras guardianas, al igual que las esfinges; la misma función tenían los hombres escorpión de la puerta



Hatra. Divinidad con Cancerbero.

de ingreso a la ciudadela. Tiene cuatro cuernos, signo de divinidad. Otros relieves desvelan aspectos interesantes de las creencias religiosas, como uno en el que el disco solar alado está levantado por dos hombres-toros, tema que aparece ya a comienzos del II milenio en un estandarte de Mesopotamia. Bajo el disco se colocó una figura arrodillada.

En un relieve hitita de Ain Dura, norte de Siria, fechado en los siglos X-IX a.C., genios atlantes caracterizados como seres divinos por sus cuernos en la cabeza, con pies de toro, levantan las manos en alto. En el centro de ellos se encuentra el Atlas, dios de la montaña, como lo indica la decoración rocosa de su falda y las hojas a su lado. En un relieve de Tell Hallaf se esculpió un genio de seis alas y en otro un demonio alado con dos cabezas de león. En el palacio de la misma localidad se halla una diosa que hacía de cariátide. Está de pie con una mano apoyada en la cintura. Todas estas piezas se fechan en el siglo IX a.C. Todos estos seres tenían existencia real en las mentes de las gentes y poseían un carácter maléfico o apotropaico.

La localidad coetánea de Cinzirli, en el siglo IX a.C., ha proporcionado algunas piezas importantes para conocer las creencias religiosas de sus habitantes. Una esfinge androcéfala tiene una cabeza de león en el pecho. Los dos cuernos sobre la cabeza prueban que se trata de un ser divino. Cinzirli ha proporcionado imágenes de dioses esculpidos en los relieves. Visten a la moda hitita, con falda, zapatos y gorro alto. Los dioses atmosféricos blanden el hacha y empuñan el triple rayo, desonocido en Mesopotamia y sólo documentado en la Puerta de los Leones de Malatya. La diosa Kupapa está entronizada y sostiene un espejo en su mano.

En Sa-Kçegözü, en el último tercio del siglo VIII a.C, se esculpió un grifo, de pie, tetráptero, con el cubo del agua sagrada y el hisopo, según modelos asirios, y dos dioses fácilmente reconocibles por sus cuernos flanqueando el árbol sagrado, debajo del disco alado.

Religión de Ebla

La ciudad de Ebla se asentaba al sur de Alepo. En Ebla se hablaba una lengua semita occidental emparentada con el cananeo, escrita con los caracteres cuneiformes de los sumerios. La ciudad fue destruida hacia el año 2250 a.C. por Naramsin. A finales del III milenio Ebla estaba controlada por los reyes de Ur.

Originalidad del panteón de Ebla

La religión de Ebla se caracteriza por encontrarse el poder político separado del religioso. Ambos no se fundían en la persona del soberano, a diferencia de lo que sucedía en Egipto y en Mesopotamia. Los reyes de Ebla no eran investidos por el dios. Los poderes político y religioso coexistían, pero eran independientes, lo que ha llevado a G. Pettinato a sostener que la cultura y civilización de Ebla eran laicas. En el I milenio a.C., este fenómeno se documenta en los estados vecinos, entre los amorreos, en Ugarit, en los principados fenicios, cananeos y arameos. Los hebreos se caracterizaron por su concepción puramente religiosa de la realeza, pues Yahveh era el único soberano.

El panteón

El panteón es de tipo semítico occidental. Algunos dioses del panteón mesopotámico no se han identificado en Ebla, como Enlil, dios supremo sumerio. El dios supremo de Ebla y de todas las culturas semíticas occidentales no se asimiló con el Enlil sumerio. No se dio un fenómeno de sincretismo. Como escribe el citado estudioso italiano de los textos de Ebla, «esto sugiere una profunda reflexión intelectual y al mismo tiempo una madurez espiritual en el campo religioso que denota un perfecto conocimiento del mundo divino».

En el panteón de Ebla se documentan otros dioses del mundo semítico, como Reshef, Ba'al, Ishtar, Sipis, Kamis y Hadad; del mundo hurrita, como Hepat, Astapi e Ishara, junto a dioses de carácter desconocido como Kura o Kakkab.

Características de la religión eblaíta

Una de las características más notables de la religiosidad eblaíta es la veneración de los dioses de otras ciudades y países, manifestada igualmente en el envío de dioses de la corte eblaíta a lugares distantes como Biblos, Yasur o Adab. Sin duda razones políticas están en la base de estas ofrendas, pero indican un espíritu religioso muy amplio. Otros pueblos, como el hebreo, el babilonio, el asirio y el sumerio se caracterizaban por la abierta hostilidad hacia los dioses de otros países.

Otra característica de la religión de Ebla consiste en que se había llegado casi a un monoteísmo y al concepto abstracto de dios.

Dagan era el dios principal, el señor por antonomasia, divinidad oficial y de múltiples manifestaciones. No se le daba nombre alguno, pues el nombre del dios no podía pronunciarse, al revés de lo que sucedía en Mesopotamia. Los eblaítas ya concebían en el III milenio a. C. lo divino como entidad abstracta. Los dioses de Ebla prestaban ayuda continuamente a sus devotos.

Dos templos de Ebla han proporcionado sendas pilas cultuales, de forma rectangular, muy importantes por las escenas esculpidas en ellas. La pila hallada en el templo B1 se fecha en torno a los años 1900-1850 a.C. y debía haber estado colocada en la cella, contra el banco de la pared opuesta a la entrada. La pila, con dos compartimentos rectangulares, está decorada con relieves en la parte exterior. Es ejemplar único en Siria en este periodo y puede depender de los escasos modelos de pilas lustrales de doble cavidad procedentes de la Mesopotamia meridional protodinástica, documentadas en Nippur. Las dos pilas tienen las paredes exteriores adornadas con una escena de banquete ritual, en la que el rey levanta una copa delante de una mesa de ofrendas llena de panes ácimos, típica de la Siria antigua. La decoración del otro fragmento presenta a un personaje con barba en acto de hacer una libación. Asisten al rito en un caso unos guerreros armados y en el otro unas mujeres y dignatarios con la reina libando delante del rey. El banquete sagrado debía ser un rito clave en la religión oficial de Ebla en época amorrea, independiente de la divinidad que recibiera culto en el templo.

La decoración de la pila hallada en el gran templo D es más original. Se represen-

ta la misma escena de banquete sagrado con el rey y la reina ante la mesa con panes ácimos, acompañados de dignatarios, envueltos en mantos y llevando lanzas, y de dos sacerdotisas portando vasos rituales. En el panel inferior hay una fila de ovejas que caminan delante de un altar con un pájaro estilizado. La fecha de esta pieza se sitúa entre los años 1850-1800 a.C. Esta pila lustral reproduce piezas análogas en oro halladas en Biblos. Los altares con pájaros se encuentran en la glíptica contemporánea de Capadocia. En uno de las caras laterales hay una composición típica de Babilonia en época acádica: el héroe desnudo y el monstruo alado de cola anguiforme. Es probable que estos temas de ambiente mesopotámico se reelaborasen en la Siria de época amorrea. En el otro lado menor, un leontocéfalo agarra dos leones.

Una tercera gran pila ritual, datada entre los años 1800-1750 a.C., se ha hallado en el templo N. Se encuentra junto a una mesa de ofrendas fabricada en basalto, probablemente utilizada en los sacrificios. Es muy probable que se reprodujese nuevamente en esta pieza la escena del banquete sagrado en el lado mayor. En los laterales hay diosas representadas frontalmente, con la cabeza cubierta por la tiara de los dioses con doble cuerno. En el lado opuesto la escena es díficil de interpretar. Se esculpieron tres parejas de varones con barba. Dos parejas parecen abrazarse. Probablemente se representa una serie de actos rituales simbólicos en los que participan dignatarios o sacerdotes en una fiesta sagrada.

El panteón de Mari

A partir del final del III milenio a.C. aparecen en el curso medio del Éufrates los semitas occidentales, a los que pertenecen los amorreos, que tenían un dios epóni-



Estatua de sacerdotisa dedicada en el Templo de la diosa Ninni-zaza de Mari. Hacia el 2400 a.C. Museo de Damasco.

mo, Amurru, diferente de los semitas orientales. Las inscripciones de Mari han proporcionado nombres de diferentes dioses. Una de las divinidades principales de los amorreos es Addu equivalente al gran dios de la tempestad de los semitas occidentales, Hadad. Dagan, citado en el Antiguo Testamento como dios de los filisteos, población de origen indoeuropeo, contaba con un gran templo en la ciudad, también aparece en Ugarit; al igual que la diosa Anat, muy venerada en esta última ciudad. Un dios que se repite igualmente en Ugarit es Hawran, dios curador. Mari rendía culto también a Yarakh, dios luna, a Reshef, muy venerado en Fenicia, y a Salim, dios del bienestar.

Desconocemos los mitos de Mari. La religión de Mari está más próxima a la de Fenicia y Palestina que a la de Mesopotamia. Un templo de la ciudad está lleno de betilos al igual que el templo de los obeliscos de Biblos, fechado en los siglos XIX-XVIII a.C. En el atrio del templo de Dagan de Mari hay una columna semejante a las que se encontraban en la puerta de los templos del Melqart de Tiro y de Cádiz, en el templo de Jerusalén y en los santuarios palestinos y de Chipre, conocidos estos últimos por modelos de terracotas, como el de Idalion, hoy en el Museo del Louvre.

En Mari había profetas de corte, como en Biblos y en Israel, vinculados a los dioses Hadad y Dagan, así como profetisas. Las profecías eran muy estimadas por los monarcas de Mari en sus decisiones políticas.

Arquitectura religiosa

Se conoce una serie de santurarios fechados en el III y II milenios a.C. Al primer momento de florecimiento de la ciudad, datado a mediados del III milenio, pertenecen los templos de Ishtar, de Ninni-zaza, de Ishtarat, de Ninhursag y de Dagan. Un grupo de templos son de planta cuadrada, con los elementos indispensables de culto, altar, tinajas para las libaciones y banquetes. A veces se adosó un segundo santuario y pequeñas dependencias. Los templos solían disponer de un espacio a cielo abierto, como en los santuarios de Dagan, de Ishtar y de Ninhursag.

El segundo tipo de santuarios es una casa particular, como los templos de Ninni-zaza y de Ishtarat. Disponen de una cella con bancos adosados a los muros, sobre los que se depositaban los exvotos y las esculturas. El centro era una habitación importante; el templo de Ninni-zaza tenía un betilo en esta estancia.

En torno al 2000-1900 a.C. se construyó en el centro de la ciudad la zigurat, con una sala de culto alargada, pórticos y acceso defendido por dos leones de bronce. Sobre el muro del fondo de la cella se colocó un altar, y por la parte trasera dos pequeñas dependencias. Estos templos son semejantes a los sirios *in antis*. Se establecían depósitos de clavos del II milenio. Se desconoce los nombres de los monarcas que construyeron los santuarios en época arcaica. Los dioses venerados en los santuarios se conocen por inscripciones de época posterior.

En los templos los devotos ofrecían estatuas de orantes, con las manos entrelazadas y vistiendo kaunakes. Los templos de Mari han proporcionado gran cantidad de estatuas con los nombres de sus propietarios, dedicadas a la salud de los monarcas, como la estatua de Shibum consagrada por la vida del rey de Mari Ikum-Shamagan, datada entre los siglos XXV-XXIV a.C. Eran de personas importantes de la administración real, de oficiantes del culto o de mercaderes. Sólo se conoce una figura de rey.

Algunos relieves son de carácter votivo. Las damas que cubren su cabeza con un polos, del siglo xxiv a.C., de pie o sentadas, son sacerdotisas o señoras que han desempeñado un papel importante en algunas ceremonias rituales.

Algunas placas votivas fechadas en el siglo xxvi a.C., con combates de animales, de monstruos y de héroes, son propias de una mitología muy primitiva, que alude al cambio de las estaciones o a las fuerzas de la naturaleza. Un lienzo de mosaico, datado entre los siglos xxv-xxiv, está decorado con una escena religiosa, con oficiantes de ambos sexos, entre los que destacan sacerdotisas con polos. Desfilan orantes con vasos en las manos, que se dirigen a un personaje colocado delante de una silla. Posiblemente se trata de un dios. En el registro del centro se hallan las sacerdotisas con polos, y en el superior unas damas cubiertas con capas. Dos sacerdotisas están vueltas una hacia la otra, delante de un mueble que se ha interpretado como un lecho dispuesto para un matrimonio sagrado, que tiene pies de toro y está cubierto con una piel de cordero: debajo se cuentan tres basas cónicas.

El templo de Ishtar, de planta cuadrada y rodeado de un alto muro circular, está representado en un vaso plástico fechado entre los años 2600-2430 a.C. El santuario de Ishtar ha proporcionado gran cantidad de vasos de lujo importados, tallados en piedra verde o gris, serpentina, dorita o esteatita.



Estatua de una diosa con vaso. Mari. Sala del trono del Palacio del rey Zimri-Lim. Comienzos del siglo xviii a.C. Museo de Alepo.

Aportaciones del arte a la religión de Mari

Algunos gobernantes aspiraron a divinizarse, como lo indican los cuernos de Puzur-Ishtar de Mari, ciudad que ha dado una de las imágenes más populares, la diosa de pie, con cuernos en la cabeza y un vaso manante, fechada a comienzos del siglo XVIII a.C.

Son importantes, desde el punto de vista religioso, las pinturas del palacio de Mari, de comienzos del siglo XVIII a.C., destruido en torno al año 1760 a.C., que representan al rey Zimri-Lim recibiendo los emblemas de la diosa Ishtar, con su arma y el león como atributos, en presencia de varias divinidades. Debajo de este grifo hay dos diosas con vasos de los que brotan agua. Alrededor de un árbol estilizado hay animales fantásticos, del tipo de los querubines, que prohibían la entrada en el Edén.

La sala de audiencias del palacio de Mari iba decorada igualmente con escenas religiosas. La diosa Ishtar recibía la ofrenda que le ofrecía una diosa. Sigue un cortejo de diosas y de humanos. Todo encuadrado entre querubines. El rey ofrece una libación y combustión a un dios sentado en una montaña y con media luna sobre la cabeza. El monarca está acompañado por divinidades. Se ha supuesto que estas pinturas describen alguna ceremonia oficiada por el rey en algún templo de la ciudad.

El panteón nabateo

Los nabateos eran una tribu árabe, asentada en época aqueménida en el reino de Edón. En el año 312 a.C., eran aún nómadas. Su refugio era Petra y se dedicaban al comercio caravanero. El apogeo nabateo coincide con el gobierno de Aretas IV (8 a.C.-40 d.C.) o de su hijo Obodas II, a los que se atribuyen los principales monumentos de Petra: el templo de Qasr el-Bint y la tumba de el-Khazneh. Al final del siglo I, el centro político se desplazó a Bosra. Los nabateos hablaban un dialecto árabe. Desarrollaron un arte, escultura y arquitectura, de gran estilo, con influjos helenísticos, mientras las creencias religiosas permanecieron ajenas a este mundo. Las fuentes sobre los cultos nabateos son escasas. Es indemostrable el monoteísmo primitivo como forma religiosa de este pueblo.

Los dioses nabateos al igual que los sirios, se vinculaban a un lugar o a un grupo humano.

Dushara

Fue el dios principal del panteón nabateo. Se le denominaba «dios de Gaïa», que fue la primera capital de este pueblo, «dios de Madrasa», «dios de Manbatu» y «nuestro señor». Es el dios de la dinastía. Los griegos le identificaron con Zeus, con Ares o con Dioniso.

El léxico Suda, remontando a una fuente antigua, escribe lo siguiente:

> Theusares es el dios Ares en la Petra árabe. Es muy venerado entre ellos, y principalmente aquí. El ídolo es una piedra negra, cuadrangular y anicónica. Mide cuatro pies de alto y dos de longitud. Se asienta sobre una base recubierta de oro. Se le ofrecen sacrificios y se le vierte la sangre de las víctimas. Tal es su libación.

El betilo está representado en las monedas de Bosra, de época del emperador Heliogábalo. En fecha posterior, tres betilos rectangulares se asentaban sobre una base escalonada. El colocado en el medio es de tamaño mayor. Unos objetos planos, que asemejan panes, se apilan sobre los tres betilos, en número desigual.

Donsares recibía culto en Adraha, bajo la forma de un betilo hemisférico. En una roca de Petra se tallaban muchos betilos que representaban al dios nabateo. Una vez un betilo está coronado por el busto de un joven. El teónimo de Dushara es un apelativo topográfico, «el de Sharay», topónimo que se aplicaba a muchos lugares. Es identificado por los griegos con Zeus, en tanto que dios dinástico. Heródoto (III, 8) menciona el único dios de los árabes asimilado a Dioniso, llamado Orotal o Orotalt, junto a la diosa Alilat.

Diosas

En el templo de Petra se ha encontrado una placa rectangular con un rostro esquemático, que representa a la diosa Hayyan, hija de Niyabat, asimilada por un fenómeno de sincretismos con la Afrodita griega.

Las tribus de Negeb y del Sinaí tributaban culto a Alilat, equivalente griega de Urania, o sea, al planeta Venus. Tenía un templo en Ascalón, según Heródoto, pero la diosa de esta ciudad después se llamó Derceto, «la poderosa». Fue venerada por los árabes lihyanitas en el siglo IV a.C. como han-Uzzay. Jerónimo menciona que tenía un templo en Elousa. Anualmente se congregaban los beduinos alrededor del betilo y la veneraban como estrella de la mañana. Otra gran diosa de los nabateos fue Allat, «la diosa», identificada con la Alilat de Heródoto. Posteriormente, se la asimiló a Atenea, en época romana y antes lo fue a Atargatis. Su culto estaba muy extendido desde Edesa y Hatra a Emesa, Palmira y La Meca. Esta diosa se menciona en Petra y una sola vez en Hagra. Los nómadas safaítas le invocaban en sus grafitos como diosa protectora. Era muy honrada en Hauram. Los santuarios importantes de esta diosa se encontraban en Bosra y Salkhad, éste fundado a mitad del siglo I a.C. Allat contó con otro santuario a ella dedicado en Wadi Ramm.

Las inscripciones funerarias de Hegra mencionan frecuentemente a la diosa Manawaru, después de Dushara, como fiadores de la inviolabilidad de las tumbas.

Otros dioses nabateos

Los nabateos tenían propensión, según M. Gawlikowski, a multiplicar los dioses, al igual que los calificativos que los definían, que sólo eran perífrasis. En Petra, Hegra y Palmira se documenra el dios de Sabu. En Palmira se le denomina «Fortuna de los nabateos». En Bosra recibió culto el dios de Qasyu. Las inscripciones mencionan frecuentemente el dios Shai al-Qawn cuyo nombre significa «el compañero de la tri-

bu». Las inscripciones griegas de Hauram citan al dios Licurgo, que era tenido por el rey mítico de los árabes, según Nomos. No se le ofrecía vino en sacrificio. Otro dios mencionado en algunos antropónimos y en una inscripción de Hegra era Hubalu idéntico a Allat.

Los nabateos mantuvieron los cultos locales más antiguos, como en el santuario de Khirbet et-Tann-Ur. Qos era el dios tribal de los edomitas y se le identificó con el de Zeus-Hadad sirio, representado sobre dos toros con el rayo en la mano. En el siglo I a.C. este dios tenía un templo en Horawa. Su compañera era una diosa con peces sobre su cabaza, Atargatis-Derceto, divinidad venerada en Ascalón y en otros lugares. Los nabateos veneraban igualmente al dios sirio de la tormenta, Baal Samin, en su santuario de Sa.

Estrabón (XVI, 4.26) menciona el culto al sol entre los nabateos de Petra, pero de su culto no se conservan testimonios arqueológicos. Siguiendo costumbres griegas, los nabateos divinizaron a uno de sus reyes, a Obodas I, muerto en el año 84 a.C. En el año 268 se restauró el templo de Zeus Obodas. En Petra tenía dedicado un santuario. Contaba también con una cofradía dedicada a promover su culto.

El culto nabateo

Los nabateos no tuvieron un panteón sistematizado. En Petra se tributaba culto en lugares elevados de los que se conocen una cuarentena. Estos lugares elevados tenían un altar, cubetas para las libaciones, betilos y salas de banquetes, todo tallado en la roca. Además de los banquetes sagrados, se celebraban sacrificios sangrientos en los santuarios tribales o familiares. Los betilos tallados en la roca son votivos. Junto a ellos se encuentran cúpulas para las libaciones y salientes rocosos para depositar las ofrendas. El texto de la Suda, se refiere, probablemente, al monumento de Petra, llamado Qasr el-Bint, que era de forma cúbica y tenía altar monumental. La cella tenía, al fondo, un aditon en el que un estrado servía de trono al ídolo. La cella cuadrada es típica de la arquitectura nabatea y de la del sur de Siria.

El panteón del sur de Arabia

El conocimiento del panteón del sur de Arabia, la *Arabia Felix*, se basa en los datos procedentes de las inscripciones y en los proporcionados por la arqueología. El panteón es mal conocido. Su carácter astral es seguro, como se deduce de los nombres de sus dioses: Shams, el sol y Attar, identificada con el planeta Venus y equivalente a la Ishtar de los asirios y de los babilonios. De muchos dioses se desconoce el sexo y su carácter.

El dios Attar ocupaba el primer en el panteón del sur de Arabia. Era el dios de la irrigación y su símbolo era la gacela. Frecuentemente Attar está asociado a la diosa Hawbas. Attar destronó al dios supremo semítico Il.Los diferentes reinos del sur de Arabia tenían sus dioses protectores, nacionales, que recibían culto en el santuario de la capital. En Saba la federación de las tribus sabeas tributaba culto en el templo de Marib al dios Ilmakah, dios de carácter lunar, que se presentaba con atributos dionisiacos, como la cabeza de toro, el vino y la piel del león. Era el dios sol, hipóstasis masculina de la diosa Shams y guardián de la dinastía sabea.

Wadd, originario del norte de Arabia, era el dios nacional en Ma'in. En Hadramawt el dios nacional se llamaba Syn y su templo se encontraba en la capital Shabwah. Se la asimila al dios lunar. Las menciones de Teofrasto y de Plinio, así como algunas acuñaciones monetarias, indican que era un dios-sol, que correspondía a Shams, diosa adorada igualmente en Kataban. Shams era además la diosa nacional del reino de Himyar.

En Ma'in el dios protector era Nitrah. Su santuario gozaba del derecho de asilo y disponía también de un oráculo. En Kataban se tributaba culto al mismo tiempo a Anbay y a Hawkam. Ambos dioses eran personificaciones de una divinidad similar al babilónico Nabu, dios de la ciencia y portavoz de la divinidad en la religión asiriobabilónica.

Varios grupos tribales tenían su propio dios patrono. Así, en Saba, Talab era el dios protector de la federación tribal de Sumay. Los de Amir, tribu beduina y caravanera, localizados en el norte del Yemen, ofrecían exvotos de camellos a su dios patrono Somawi por la prosperidad de sus rebaños. Los « hijos de Il» procedían del norte y recibían culto en Kataban. Eran el equivalente de los «hijos de Allah» en La Meca, antes de la predicación del profeta Mahoma. Se llamaban al-Lat, al-Uza y Manat.

Algunos dioses protegían a las personas, la construcción de los edificios, la familia, la casa, etc. Los dioses se representaban frecuentemente por medio de animales-símbolos, como el toro, el águila, la gacela, el ibex, etc. Más frecuentemente por un símbolo abstracto, como la cachiporra o el rayo. Pocas deidades tenían formas antropomorfas, y, por lo general, estas imágenes son tardías y se deben a influencias de la religión pagana durante el imperio romano, en opinión de J. Ryckmans, a quien seguimos en este tema.

Santuarios

Los santuarios de la *Arabia Felix* han sido recientemente estudiados por J. Schmidt, a quien brevemente seguimos. Su conocimiento se debe a la arqueología y a algunas fuentes literarias. Al primer periodo histórico pertenecen unos santuarios que se localizan en la llanura este del Yemen, en Gabal Balaq al-Ausat. Su planta es rectangular. La puerta de entrada se encuentra en la pared más corta. La disposición de las habitaciones es bien sencilla: un patio con tres salas techadas situadas en frente de la entrada y sin comunicación unas con otras. Estos edificios de culto se relacionaban con los vecinos túmulos individuales y con torres cenotafios.

Dos templos sabeos presentan una disposición de las habitaciones más compleja y su forma es más variada, especialmente en lo tocante a la técnica y a los materiales de construcción. Tenían un patio con una cella tripartita, a la que se había añadido por tres lados una perístasis. También se añadió un propileo construido con pilares monolíticos en número que variaba de seis a ocho. Un ejemplo de este tipo de santuario es el dedicado a Wadd en Wadi Qututa.

Unas inscripciones conservan el nombre del dios al que estaba consagrado el santuario, así como el nombre del constructor Yagdum'il, y la fecha en que fue levantado, en torno al año 700 a.C. Alrededor del santuario probablemente hay sepulturas.

En el mismo periodo se data aproximadamente el santuario de Masagid, erigido al pie de la montaña de Gabal Sahl y dedicado a Almaqah, dios-luna. El templo consiste en un témenos, rodeado por una alta pared, con tres puertas de acceso, la central con un propileo de columnas. Este santuario responde al mismo concepto del templo de Wadd, con una distribución casi idéntica. El mismo devoto construyó un templo más alargado, dedicado también a Almaqah, en la antigua capital sabea de Sirwah. Sigue el mismo patrón clásico.

Otro templo en el área minea, cuya construcción fue alterada con el tiempo, es el santuario de Attar Ras en Ma'in. El patio estaba rodeado por pilares. Su fecha de construcción es la segunda mitad del siglo v.

Un segundo grupo de santuarios, que sigue una planta diferente y diversa disposición de las habitaciones, se conoce en la minea Gawl y en Kataban.

Se documentan también otras formas de templos, sobre los que se dispone de pocos conocimientos. Frecuentemente se menciona en la literatura arqueológica plantas absidales, ovoidales y elípticas, como en la distribución del templo de Awam, en el oasis de Marib, o en el templo consagrado a Almaqah en Sirwah. Estas referencias corresponden más bien a las paredes del témenos. Todos los templos fueron construidos en piedra. Muchos de ellos, como los de Masagid o Mahram Bilkis estuvieron abiertos al culto durante varios siglos. Fueron rehechos o adaptados al cambio del gusto del tiempo, como sucedió en el templo consagrado a Almaqah en Masagid, levantado a finales del siglo VIII a.C.

La principal característica del sur de Arabia, por lo que se refiere principalmente a la arquitectura, fue su sencillez y belleza austera, dominada por unas formas cúbicas, sin adornos, de pilares monolíticos cuadrados o rectangulares. Estas características pueden observarse bien en los edificios de Ma'in, Baraqis y Mahram Bilkis.

Los santuarios desempeñaban un papel importante en la vida de las ciudades. Cada ciudad tenía su santuario o capilla. Los templos contaban con una clase de servidores, cuyas funciones estaban bien definidas. Estos cargos eran hereditarios. Se encargaban de la construcción del templo, interpretaban los oráculos e intervenían en los sacrificios. En Saba determinados sacerdotes de Attar pertenecían a tres diferentes clanes.

El culto y el ritual

Se conservan varios objetos de culto, como páteras, altares de piedra para los sacrificios de los animales, bronces, mesas de libaciones, empleadas también para quemar aromas, e incensarios.

Los sacrificios podían tener un carácter imprecatorio, propiciatorio o expiatorio. Era de carácter individual. Con motivo de peregrinaciones y de la construcción de edificios públicos se hacían sacrificios colectivos. También se celebraban banquetes rituales con ocasión de las peregrinaciones.

En una inscripción grabada en la roca en el monte Riyam, en el norte de Sana, escrita con motivo de una peregrinación, Talab mandaba organizar comidas. El naturalista Plinio el Viejo cuenta que en el templo de Shabwah en Hadramawt el dios entretenía a los convidados varios días cada año con lo recolectado por el diezmo. Talab ordenaba a sus devotos ayudar a la peregrinación anual al templo federal sabeo en Marib.

J. Ryckmans recoge otros datos importantes del culto, como que en época antigua en Saba unos individuaos se presentaban al dios patrono en un templo para ser nombrados para un cargo público. Al parecer cumplían temporalmente ciertas obligaciones en el templo más bien que dedicarse a la prostitución sagrada. En los siglos II-III d.C. los prisioneros eran sacrificados en un acto ritual para agradecer a la diosa Shams la victoria militar.

Las dedicaciones individuales en el periodo antiguo progresivamente fueron reemplazadas por la ofrenda de una estatua, que representaba al oferente y llevaba una inscripción. Se ofrecían también figuras de animales para obtener la prosperidad del ganado, e imágenes humanas con los órganos sexuales bien marcados para lograr descendencia. Funcionaban oráculos y la oniromancia durante el sueño y en el templo.

Algunos rituales tenían por finalidad obtener la lluvia, como uno que se celebró en el siglo III, del que se tiene noticia por un texto sabeo, cuando la población de Marib acudió al templo de Ilmaqash. También se hacían ciertos rituales en función de la caza.

Magia

La magia estaba muy unida a la religión. Eran muy usados los amuletos con el nombre o el animal símbolo del dios. Se llevaban también talismanes y fórmulas mágicas. Igualmente se acudía a prácticas astrológicas.

Creencias sobre la ultratumba

Las prácticas funerarias prueban la creencia en una vida después de la muerte. Los difuntos eran enterrados en tumbas colectivas. También se momificaban los cadáveres, como en Shibam Suhaym, al norte de Sana. Los nombres de los difuntos se inscribían en las estelas, que frecuentemente estaban adornadas con figuras humanas. También se colocaban plintos con una cabeza, una estatua pequeña o una placa de alabastro plana y pulimentada.

Capítulo IV

La religión hitita

Los hititas era un pueblo indoeuropeo que dominó en Anatolia durante el II milenio. Desde el año 1740 hasta el año 1460 a.C. se extendió la primera fase de su historia, llamada imperio antiguo, a la que siguió un segundo periodo imperial que abarca desde el año 1460 al 1200 a.C. aproximadamente. Durante toda su historia, los hititas se caracterizaron por asimilar las influencias de otros pueblos con los que se relacionaron, como los babilónicos, los hurritas, los habitantes del norte de Siria, etcétera.

El panteón

Se dispone de una documentación muy variada sobre la religión hitita. El texto más antiguo se remonta al primer monarca y en él se encuentran ya las bases fundamentales de la religión hitita posterior. Este rey se llamaba Anitta, que vivió en torno al año 1715 a.C. En este texto se perfila un cuadro coherente del panteón. La divinidad más importante es el dios de la tempestad, equivalente al Zeus griego. El dios ama al rey y le concede la victoria sobre sus enemigos. Gracias a su ayuda, Anitta recuperó la estatua del dios Shiushummi, que era el dios de una ciudad conquistada. Esta aceptación de dioses extranjeros fue una de las características de la religión hitita en todas las épocas. Otra deidad, Halmashuitta, la santa sede, era un dios protohitita. Anitta menciona también la construcción de templos en honor de los dioses mencionados y las fiestas correspondientes de dedicación, que coincidían en parte con las ceremonias conocidas por los textos de Kultepe. El monarca hitita también recuerda grandes sacrificios de animales cazados en ocasión de estas fiestas y ofrecidos a los dioses. El segundo documento religioso en importancia es de la época de Hatusil I, en torno al año 1600 a.C. En él se cita a la gran diosa celeste de la ciudad de

Arinna, de la que era devoto el monarca, diosa prehitita convertida después en esposa del dios de la tempestad. También se leen los nombres de este último y de la diosa Mezulla, considerada por la tradición hija de la diosa solar de Arinna y de Taru, dios de la tempestad. Estos primeros dioses parecen proceder del panteón prehitita. Quizá constituían la antigua tríada anatólica, asimilada a divinidades de la localidad mencionada. Eran dioses de carácter indefinido, que se mantuvieron siempre.

A partir de esta época se detecta el influjo hurrita sobre la religión hitita. Hatusil I trasladó a la capital de su reino, Hattusas, los dioses hurritas. El monarca hitita trajo al dios de la tempestad, señor de Armaruk, de su campaña contra Hashshu, en la ribera del Éufrates, así como al dios de la tempestad de Alepo, al dios de la montaña de Adalur y a la diosa de Alalak; a Hepat, hija de la diosa Allatum, que es Ereshkigal, y a Lilluri. Sus estatuas fueron transportadas y colocadas en los templos de Hattusas. Las imagenes del dios de la tempestad de Armaruk y de Alepo eran toros. Las estatuas de Allatum, Adalur y Lilluri se fabricaron con oro y plata. Un toro simbolizaba a los dioses de Hahu. El rey era especial devoto de la diosa solar de Arinna. En su testamento sólo se alude vagamente al dios.

Se desconocen los ritos, ceremonias y oraciones de la religiosidad de esta época. Durante el imperio antiguo hitita, los dioses centrales del panteón eran dioses del grupo de los háticos, sometidos por los hititas. Los cantores de Kanesh celebraban a algunos dioses con nombres indoeuropeos. En la región de Pala, que era una de las principales subdivisiones del imperio hitita, se veneraba al dios Zibarwa.

El principal dios del panteón oficial era el dios de la tempestad, calificado de rey y señor del país; a él pertenecían el cielo, la tierra y los hombres. Su esposa era la diosa de Arinna. El dios ha elegido al rey Labarna, Ishtar era una diosa solar, Telepinu pertenecía al círculo del dios de la tempestad: la diosa Mezulla y su hija; la diosa Zintuhi; el monte Zalianu; la diosa Zashhapuna y los dioses de la tempestad, Zippalanda y Nerik. La importante deidad de tiempos del rey Anitta, Hamashuitta, se convirtió ahora en el nombre del trono divinizado.

El panteón hitita estaba formado por muchos otros dioses, como por el dios de la guerra y de la peste, Shulinkatte; la diosa de la mágia, Katahzipuri, y las diosas de los infiernos, Papaya e Ishdushtaya. Otros dioses venerados de origen luvita, como Tarhunt, que era el Shanta del periodo neohitita, dios de la tempestad; el dios solar Tiwat, y el dios de la luna, Arma. Una característica de la religión hitita consistía en el hecho de que los dioses podían llevar dos nombres, uno entre las deidades y otro entre los hombres.

La religión hitita se caracterizó por la fuerte asimilación de dioses de otros pueblos como los hurritas. Los dos grandes dioses hurritas fueron las dos principales deidades hititas, Tesub fue el dios de la tempestad hurrita y Hepat su esposa.

La lista de los dioses hurritas citados, casi en el mismo orden, se conoce por dos documentos, uno procedente de Ugarit y el segundo de Hattusas. En las dos listas son constantes la oposición de los dioses a las diosas y la tendencia a establecer paredra; la sucesión de Kumarbi, Ea, Luna, Sol, Astabi; el grupo femenino: Daki(t), Hudeua Hudellurra, Ishara, Allani, Sauska y Adamma-Kubaba; la mención de dos Ishtar, una masculina y de carácter guerrero y otra de carácter amoroso y femenina; la divinización de objetos de culto: la mesa, la estatua, etc.; el lugar ocupado por la geografía, como montañas y ríos y la presencia del cielo y de la tierra.

Las diferencias entre ambas listas son las siguientes: el orden de muchas divini-

dades mal definidas, como Nubadig, Pisasaphi; la mención de dioses extranjeros procedentes del panteón semita de Ugarit, como El, Anat; de Hattusas, Hulla-Mezulla, el sol de Arinna, Sarruma; de Alepo, como los dioses sirios, Pairras, Pithanu, y la asimilación de Kumarbi a El, a Enlil o a Dagan.

El más antiguo panteón hurrita es una copia del sistema babilónico, y pasa a la religión hitita. Hepat es la diosa suprema y Tesub el dios principal. El sistema de paredras queda evidente con la introducción de Salas, Nikkal, etc. Todos estos fenómenos religiosos maduraron al final del III milenio a.C. y a comienzos del II. El sincretismo religioso hurrita se produjo alrededor de los grandes santuarios de Tesub. La religión hurrita no tuvo un panteón real, como el hitita a partir del siglo XIV a.C. La teología hurrita se inspira en la babilónica. Los más antiguos santuarios de Tesub, Kumarbi y de Sauska se encontraban en la región noreste de Mesopotamia, de donde procede con probabilidad el único documento de la religión hurrita, fechado con anterioridad al año 2000 a.C., la tablilla de fundación de un templo. Los tratados y los rituales hurrita-hitita de Kizzuwatura mencionan unos dioses antiguos, según un orden constante, que son los Anunnaki sumerios: Nara y Namsara, Minki y Ammunki, Kumarbi, etc., que no desempeñaron ningún papel en el culto de época histórica, salvo Kumarbi, y que fueron orillados. Detrás de esta concepción se perfila la noción de la realeza divina, que pasa de una dinastía a otra.

Los relieves rupestres del santuario de Yazilikaya, cerca de Hattusas, ilustran gráficamente el panteón hitita. Se trata de un santuario parcialmente consagrado a los difuntos de la dinastía hitita. En las paredes del santuario se enfrentan dos procesiones de dioses fácilmente identificables por sus nombre o por sus atributos. En el lado izquierdo abre el cortejo el dios de la tempestad, Tesub, de pie armado con una maza,



Friso de dioses hititas. Yazilikaya. En torno al 1250 a.C.

junto a su toro y apoyado en dos deidades montañosas, le acompaña la diosa Hepat, también de pie sobre una pantera. Siguen el hijo Sharruma sobre un felino y dos diosas representadas sobre un águila bicéfala. Cierran el cortejo varias diosas. En la procesión de dioses del lado opuesto, participan un dios de la tempestad, de pie sobre dos montañas, el dios Ea de Babilonia, Ishtar-Shaushka alada en compañía de Ninatta y Kulitta, el dios luna, Kushuh el dios sol, Shimegi y otros dioses. Cierran la procesión divina el cielo y la tierra. El orden de marcha coincide con las listas de los textos de la reforma religiosa de Tuthaliya IV, hacia el año 1250 a.C., en la que se prescribe el orden con el que los dioses deben ser representados. Siempre el dios del cielo abre el cortejo. En los tratados de los monarcas hititas del imperio nuevo firmados con otros pueblos, se conservan varias listas de dioses como testigos del tratado, dioses que después pasaron al panteón hitita. Algunas listas responden a los dioses de los pueblos con los que los hititas establecieron relaciones. En el tratado firmado en torno al año 1315 a.C. entre el rey hitita Muwatalli y el monarca de Anatolia Alakshandu, se mencionan al dios solar del cielo, a la diosa solar de Arinna, al dios de la tempestad, protector del rey, y al gran dios de la tempestad, rey de los países. Sigue una lista de dioses de la tempestad citados por el nombre de la ciudad donde se hallaban sus santuarios, y finalmente la diosa del cielo Hepat. Continúan los genios protectores de las ciudades y una serie variada de dioses, como Allatum, la sumeria Ea, Telepinu, el dios mesopotámico Sin, Ishtar de Nínive, los dioses de los lulahhos y de los habiros, y los antiguos dioses: Naphara, Wara, Enlil y su esposa, importantes dioses del panteón sumerio; montañas sagradas y todas las fuerzas de la naturaleza divinizada, como el cielo, la tierra, el mar, los vientos, las nubes, etc.

Imágenes de dioses hititas bien conocidas, como la estatuilla de un dios barbudo, sentado y con gorro redondo de Bogazköy, fechada en torno al año 1900 a.C.; dios



Acemhöyük. Tríada divina. Siglo XVIII a.C.

barbudo y alado junto a una diosa de Kultepe, siglo XIX-XVII a.C.; la tríada divina de Acemhöyük del siglo XVIII a.C.; los dioses combatiendo del palacio real de Büyükkale, siglo XV-XIV a.C.; el dios de la tormenta de Firaktin, 1275-1250 a.C.; el príncipe llevando un arco y una lanza delante de dos dioses-montaña, de pie sobre toros del santuario de Hanyeri; príncipe y dios de la tormenta en su carro encima de tres dioses-montaña sostenidos por genios, siglo XIII a.C. de Imamkulu; la diosa entronizada de frente de Akpinar; tres dioses dirigiéndose a la derecha en Tasci, siglo XIII a.C.; el dios de la tormenta con lanza, gorro puntiagudo y casco de cuernos de Akçaköy, siglos XIV-XIII a.C., etc.

Mitos hititas

Los hititas reinterpretan algunos mitos de los pueblos vecinos y ello constituyó uno de los aspectos originales de su religión. Uno de los mitos más significativos es el del dios que desaparece. Generalmente el héroe es Telepinu y en otras versiones lo es el dios de la tempestad, su padre, o el dios solar. El mito se recitaba durante el culto. Falta el comienzo del relato, por lo que se desconocen las razones que tuvo Telepinu para desaparecer. Esta desaparición originó una catástrofe generalizada: el fuego se apagó, los dioses y los hombres se encontraron desanimados, no se unían entre sí los hombres ni los animales y los granos tampoco maduraban, etc. El dios sol buscó a través de sus mensajeros, el águila y el dios de la tormenta, a Telepinu, pero sin conseguirlo. Finalmente la diosa madre envía a la abeja a buscarlo, le encontró dormido y le despertó picándole. Telepinu se irritó mucho y envió tal cúmulo de calamidades que los mismos dioses se asustaron, hasta que lograron aplacarle mediante prácticas mágicas. Al final Telepinu regresó junto a los dioses y la vida pudo continuar.

Telepinu no era un dios de la vegetación, que muere y resucita, pero su desaparición producía violentos resultados. Telepinu se aplacó mediante ritos de purificación. El protagonista se caracteriza por un furor demoniaco contra su propia creación. El mito describe la aniquilación de lo creado por sus mismos creadores.

En la fiesta del Año Nuevo se recitaba el mito del combate entre el dios de la tempestad y el dragón. En el primer choque entre ambos, el dios de la tormenta fue derrotado y pidió ayuda a otros dioses. La diosa Inanna invitó al dragón a un banquete, pero antes solicitó la ayuda de un hombre. Hupashiya le pudo fácilmente atar y el dios de la tormenta le mató. Hupashiya se marchó a vivir con la diosa, quien le prohibió mirar por la ventana para que no viese a su familia, lo que no hizo. Falta el final del mito.

El combate entre el dios y la diosa es un mito bien conocido en otras religiones, como la lucha entre Zeus y el gigante Tifón. Algunos textos aluden a que en la fiesta del Año Nuevo se celebraba un combate ritual entre dos grupos. El dragón presenta en el mito hitita características especiales que le diferencian de otros seres monstruosos. Es un corredor y corto de inteligencia. El dios de la tormenta acabó venciendo al dragón no por su valor sino con la ayuda de un mortal, revestido con la fuerza divina, por ser el amante de una diosa e hijo del dios de la tormenta. El ayudante fue aniquilado por el autor de su semidivinización. La prohibición de mirar por la ventana, tiene por finalidad que no se transmita la condición divina a los mortales.

TEOGONÍA HURRITA-HITITA

La teogonía hurrita-hitita se conoce gracias a una serie de documentos literarios *procedentes de la capital* Hattusas. Se trata de textos traducidos de la lengua hurrita a la hitita en torno al año 1300 a.C.

Esta teogonía presenta un fuerte carácter sincrético, propio de la religión hitita. La concepción hurrita de la divinidad era ajena a la expresada por la teogonía sumeria. Los grandes dioses sumerios pasaron al panteón hurrita, *pero no los dioses locales.*

El principal protagonista de estos textos era el dios hurrita Kumarbi, que es el padre de los dioses. En los orígenes, el rey era Alalu, y Anu era el dios más importante, que le servía. Después de nueve años, Anu le atacó y venció. Alalu se refugió en el mundo subterráneo y Kumarbi le sirvió durante nueve años hasta que atacó a Anu, que huyó al cielo, pero Kumarbi le agarró por los pies, le mordió los riñones y le lanzó contra el suelo. Kumarbi se reía de su hazaña, pero Anu le aseguró que estaba preñado. Kumarbi escupió lo que aún tenía del cuerpo de Anu en su boca, pero parte de la virilidad de Anu penetró en su cuerpo, quedando preñado de este modo y parió tres dioses. El texto se conserva muy mutilado, pero se supone que los hijos de Anu declararon la guerra a Kumarbi y le destronaron.

El canto de Ullikummi cuenta los esfuerzos de Kumarbi por arrebatar la soberanía a Tesub. Para lograr vencerle, untó con su semen una roca. De esta unión nació Ullikummi, que era un hombre de diorita. Sin que lo supiera el gigante Upelluri, que soportaba el cielo y la tierra desde el mar, Ullikummi creció tanto que pudo tocar el cielo. Tesub acudió al mar para vencer al gigante, sin lograrlo. Ullikummi amenazó con destruir a la humanidad. Los dioses se asustaron mucho y pidieron ayuda a Ea, que primero acudió a Enlil y luego a Uperulli, y les preguntó si sabían que se trataba de destronar a Tesub. Uperulli respondió que nada sabía cuándo fueron elevados sobre él el cielo y la tierra, como tampoco cuándo fueron separados por un cuchillo. Ahora le dolía la espalda, pero desconocía quién fuera el dios. Ea pidió a los dioses que se trajera el cuchillo con el que se había separado el cielo de la tierra, guardado en los almacenes de los padres y de los abuelos. Con el cuchillo cortaron los pies a Ullikummi, quien continuaba afirmando que la realeza celeste le había sido asignada a él por su padre, Kumarbi. Al final Tesub logró derrotarlo. Algunos elementos de este mito indican un gran arcaísmo, como la autofecundación de Kumarbi, la unión sexual de un dios con una roca, de la que nació un monstruo humano rocoso, y las relaciones entre este ser y Uperulli, que es el Atlas hurrita. El primer episodio cabe interpretarlo como una alusión a la bisexualidad de Kumarbi, típica de las divinidades primordiales. En este caso, Tesub es hijo de Anu, dios celeste, y de una divinidad andrógina. El bloque de piedra de diorita que sostenía el cielo es la columna universal.

Un texto hurrita-hitita presenta estrechas analogías con la teogonía fenicia, que remonta a Sancuniatón, autor que vivió antes de la guerra de Troya, según una tradición conocida por Filón de Biblos y transmitida por Hesíodo. Según Filón el primer dios soberano fue Elium (Alalu), de su unión con Bruth nacieron Urano (Anu) y Ge; estos últimos engendraron a El (Kumarbi), Urano después de discutir con su esposa, intentó matar a sus hijos. El con una hoz o lanza, que había fabricado, expulsó a su padre y se convirtió en soberano. Al final Baal (Tesub) obtuvo la soberanía sin combate. Este mito hurrita sobre las genealogías divinas debió influir en el fenicio y He-

síodo debió usar la misma traducción. El mito hurrita-hitita, contiene muchos elementos sumerios y babilónicos, como los nombres de los dioses Anu, Ishtar y posiblemente Alalu; por tanto, presenta un fuerte carácter sincretista.

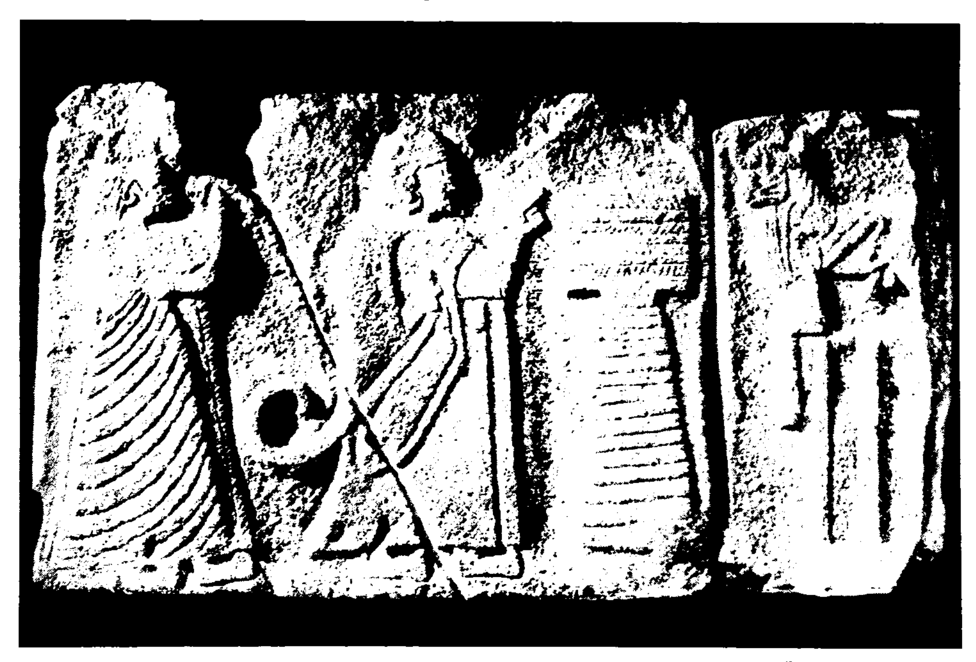
El mito hurrita-hitita pertenece a la serie de cosmogonías que describen el combate entre un dios y el dragón, al que sigue el descuartizamiento del vencido.

Todos estos mitos que describen las luchas entre los dioses por la soberanía, exaltan al vencedor y explican la estructura actual del mundo y la condición de la humanidad.

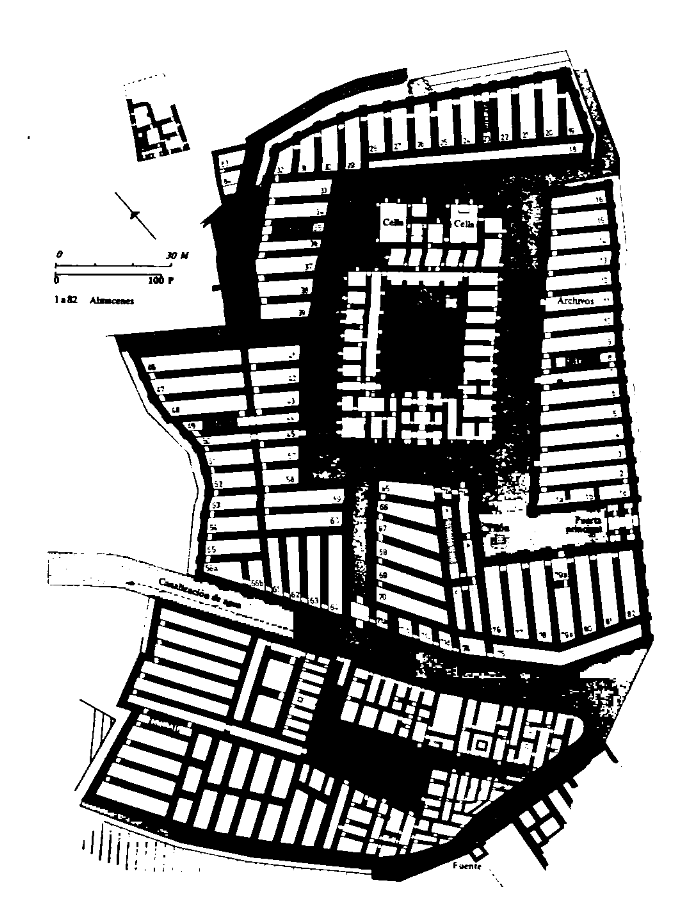
Templos y culto

El santuario hitita más famoso fue el mencionado de Yazilikaya. En la capital, Hattusas, se han descubierto cinco grandes templos. Estos santuarios tenían grandes corredores y estancias, almacenes y residencias para los sacerdotes. La cella guardaba la imagen del dios. Se supone que a las ceremonias religiosas asistían sólo un pequeño grupo de fieles, y la imagen del dios no era fácilmente visible a todo el mundo. Los símbolos podían representar igualmente a los dioses. Estaban muy bien legisladas las normas sobre la fabricación de estatuas religiosas, su conservación, sus atributos, etc. Delante de un toro, atributo del dios de la tempestad, en un relieve de Alaca Höyük se encuentra el monarca haciendo una plegaria. Había igualmente templos al aire libre.

El templo era la morada del dios. Los sacerdotes estaban encargados de lavar y vestir la estatua del dios, presentarle alimentos, etc. También servían en los templos sacerdotisas que eran, al igual que los sacerdotes, numerosas. Los sacerdotes se purificaban antes del culto, y el templo debía estar bien guardado durante la noche. Las ofertas destinadas a los dioses sólo podían ser dedicadas a este fin. El ritual de las



Alaca-Höyük. Rey y reina sacrificando ante un toro. Siglo XIV a.C.



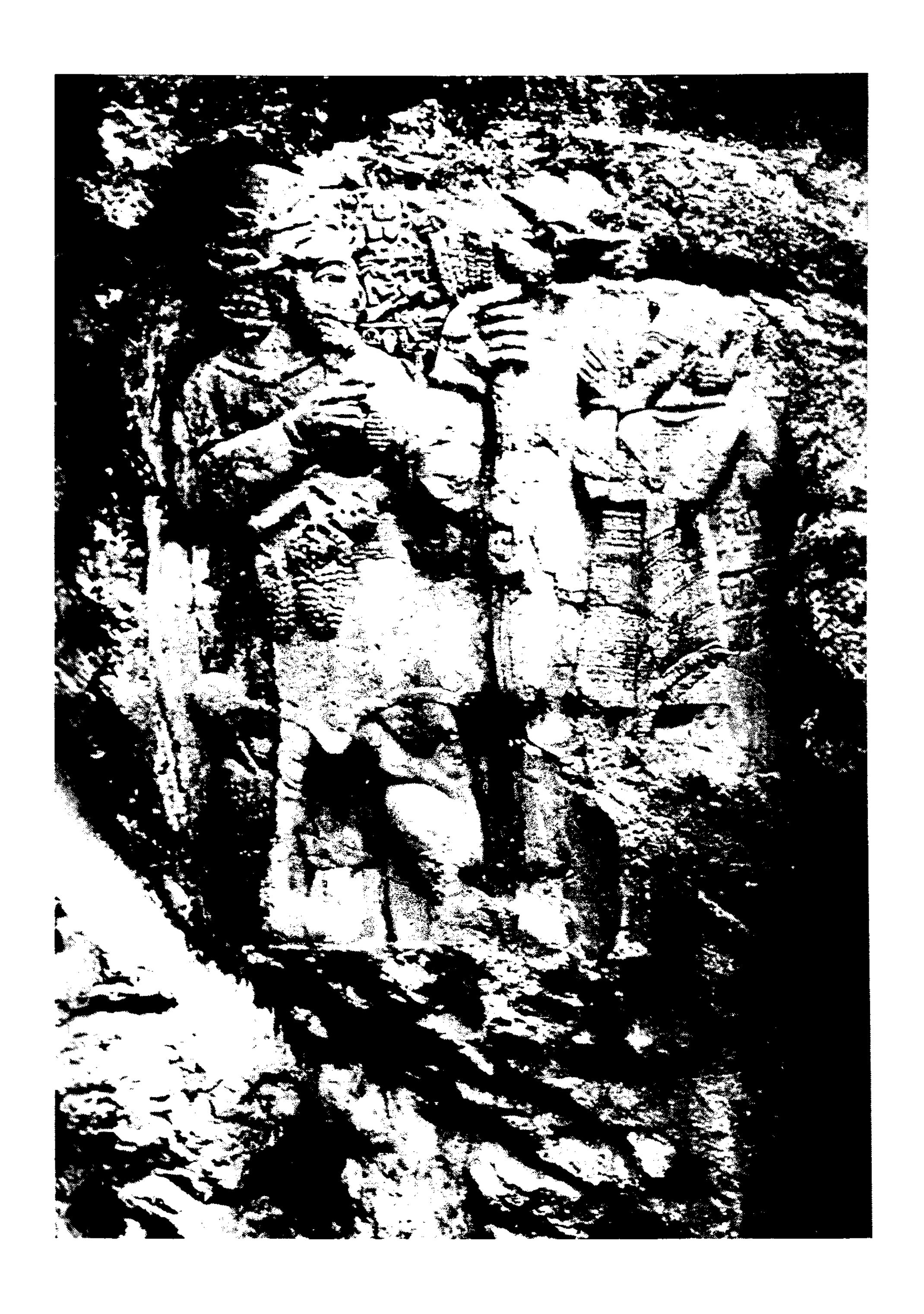
Bogazköy. Templo del dios de la tormenta y de la diosa del sol. Arriba: el templo rodeado de almacenes. Abajo: el banco de los sacerdotes y de los funcionarios. Según K. Bittel.

fiestas estaba bien puntualizado en todos sus detalles. Cada templo tenía su calendario de fiestas religiosas.

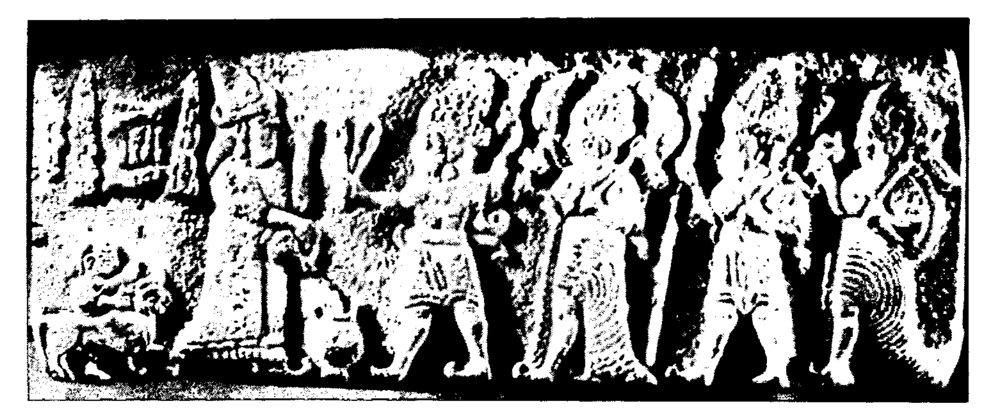
Los templos hititas constaban de un patio central, a veces porticado rodeado de cámaras con puerta monumental, y del sanctasanctórum al fondo. El adobe y la madera se usaban en la construcción de muros y de terrazas. Una característica de los templos hititas fue la abundancia de ventanas al exterior. Se conocen cinco templos en Hattusas, pero se ignora a qué dioses estaban dedicados. Tampoco es totalmente seguro que fueran santuarios que poseían tierras, ganados y jardines. El templo recibía tributos. Disponían de un servicio de sacerdotes y de músicos que intervenían en los rituales. Igualmente trabajaban artesanos y otros profesionales en los talleres.

El mayor de estos templos está rodeado de almacenes y de archivos del santuario. En el centro se construyó, rodeado de calles enlosadas, un edificio rectangular, con pórtico de entrada, seguido de un gran patio enlosado con pozo de abluciones y pórtico al fondo. Los ritos se celebraban en el sanctasanctórum.

En el santuario de Yazilikaya se han encontrado nichos funerarios, que prueban que aquí se enterraron miembros de la familia real, como Tuthaliya IV. Un templo



El rey Warpalawas en oración ante el dios Tarkun. Alrededor del año 730 a.C. Wriz, Anatolia.



Malatya. Ortostato. El rey Sullumeli vertiendo una libación ante cuatro dioses. Siglos x-ix a.C. Ankara Museo Arqueológico.

tumba de planta cuadrada se construyó en Gavurkalesi. Estaba decorado con los relieves que representaban a dos dioses o a un monarca divinizado en compañía de un dios. Delante de ellos estaba sentada una diosa.

Ritos

Un rito muy arcaico de purificación de un ejército hitita comprendía el sacrificio de un hombre, de un perro pequeño y de un macho cabrío. El ejército pasaba entre las dos mitades de las víctimas.

Tres sacerdotes en procesión se esculpieron en un relieve de Alaca-Höyük del siglo xiv a.C. Escenas de ofrendas o de culto se conocen en varios relieves, como los de Hatusil III al dios de la tormenta en Firaktin, fechada antes de los años 1275-1250 a.C.; rey y reina sacrificando ante un toro de Alaca-Höyük, siglo xiv a.C.; una escena ritual de la misma ciudad y fecha; o el dios entronizado con maza en mano ante un adorante, también de Alaca-Höyük y del siglo xiv a.C.; y ya en la época neohitita el rey Sulumeli derramando una libación ante cuatro dioses, siglo x-ix a.C. de Malatya; la reina ante la diosa Ishtar subida sobre un pájaro de la misma procedencia y fecha, etc.

Adivinación y magia

Entre los hititas se desarrolló mucho la adivinación mediante oráculos, sueños, profecías o la *incubatio* de los sacerdotes. Los procedimientos más usados para obtener la adivinación entre los hititas eran el examen de las vísceras de los animales sacrificados, la observación de los astros, la observación del vuelo de los animales y el echar suertes. Es típicamente hitita la adivinación basada en el comportamiento de la serpiente o del pez.

En los archivos hititas se conserva gran cantidad de rituales que prueban que el hitita vivía en un mundo dominado por las creencias mágicas. Todas las clases sociales hititas eran muy dadas a la magia.

También los hititas usan rituales mágicos procedentes de otros pueblos, como sumerios y babilonios, pero igualmente de los luvitas, de los hurritas y de los anatolios.

Las sacerdotisas se entregaban frecuentemente a prácticas mágicas y rara vez los sacerdotes. La magia era de origen divino, a ella acudían los propios dioses como en el mito de Telepinu. Los dioses habían enseñado la magia a los hombres.

El monarca hitita

Los reyes hititas, al igual que los restantes del Próximo Oriente, estaban en una especial relación con los dioses. El país pertenecía al dios de la tempestad, que había delegado en el soberano, que por ello era el predilecto del dios. Así, Anitta era el favorito del dios de la tempestad celeste, y Hatusil I del dios solar. Los monarcas hititas eran sacerdotes de los dioses. El rey estaba segregado de los restantes hombres. Los reyes muertos no eran divinizados ni adorados como dioses, pero existió un culto a los soberanos ya difuntos en las capillas de palacio.

Las ceremonias fúnebres que se hacían a la muerte del monarca estaban muy bien fijadas. Eran ritos de tránsito, que permitían al rey difunto desplazarse al cielo en compañía de los dioses, por esta razón tenían obligatoriamente que participar en las fiestas, al igual que la familia real y los altos dignatarios.

La plegaria

La plegaria también desempeñó un papel importante en la religiosidad hitita. La recitaba el fiel para obtener la bendición y la protección divina sobre la familia real o



Karkemish. Ortostato. Dos dioses de pie sobre león agachado. Siglo IX a.C. Ankara. Museo Arqueológico.

sobre el reino. Cuando alguna calamidad amenazaba o azotaba al país, se creía que así sucedía porque el rey había cometido alguna falta contra los dioses, quienes de este modo se alejaban del soberano y del reino.

La religiosidad hitita conoció la plegaria de confesión de las culpas y la contrición por las faltas cometidas.

La religión de los reinos neohititas

Hacia el año 1200 a.C. el imperio hitita desapareció, seguramente debido a la gran conmoción que ocasionaron los Pueblos del Mar. Sin embargo, la religión hitita no desapareció totalmente, sino que se mantuvo en los llamados reinos neohititas. En algunos relieves de Malatya, ciudad vecina al Éufrates, las imágenes representan al rey y a la reina ofreciendo una libación al dios. Los dioses se asemejan mucho en su atuendo a los de Yazilikaya. Una serie numerosa de dioses hititas están presentes en estos relieves, como el dios de la tempestad a pie o en su carro, el dios Sharruma, el dios sol y el antiguo dios del ciervo sobre este animal. Un relieve describe gráficamente el combate del dios de la tempestad con una serpiente. En otros relieves dioses con cascos de cuernos luchan contra las serpientes.

En una estela de Malatya el dios Karhuha y la diosa Kubaba, según rezan las inscripciones, están representados respectivamente sobre un león y sentada. En Karkemish, sobre el alto Éufrates, los relieves representan a los dioses, cuyas imágenes van acompañadas de sus respectivos nombres. Estos relieves decoraban la vía de las procesiones que conducían al templo. Es posible reconocer al conocido dios de la tempestad Tarhunza, a una diosa desnuda y alada que debe ser Ishtar, a Karhuha y a la diosa Kubaba.

En la segunda mitad del siglo IX a.C. un rey de Hama, en el norte de Siria, menciona a la diosa a la que rinde culto, que es la diosa Balsalati. En el reino de Tabal, en Capadocia, en el siglo VIII a.C., el dios venerado era Tarhu, al que se vuelve a encontrar en el relieve de Ivriz, en tamaño gigantesco, con espigas y racimos de uvas.

En una inscripción de Karatepe, en Cilicia, fechada en el año 730 a.C., se menciona a Tarhunt del cielo, al dios sol del cielo, a Aa y a todos los dioses; y la inscripción fenicia a Baal del cielo, a Shamash eterno, a El creador y a Aa equivalente a Ea.

La religión de Mitanni

Las poblaciones hurritas de la alta Mesopotamia y del norte de Siria crearon un gran imperio que abarcó desde el Mediterráneo hasta Siria. Mitanni fue uno de los grandes reinos del Próximo Oriente, que después de unos trescientos años desapareció sin dejar rastro. No se han descubierto hasta el momento presente ni la capital, que se ignora dónde se encontraba, ni sus archivos. Mitanni es pieza clave dentro de la historia del Próximo Oriente. Sometió a vasallaje las tierras del norte de Siria y de la alta Mesopotamia. El imperio de Mitanni debió ser una federación poco unida. Los nombres de sus monarcas son indoeuropeos.

Una serie de divinidades de Mitanni se mencionan en el tratado firmado entre



Estatua cariátide de una diosa.
Hall del palacio de Kapara.
Siglo IX a.C. Basalto. Museo de Alepo.

Suppiluliuma y Mattiwaza. Este panteón es muy parecido al hurrita. Estaba integrado por Tesub, señor del cielo y de la tierra; por Sin y por Shamash, dios luna y dios sol; por el dios luna de Harran; por los dioses de la tempestad de diversas ciudades; y por dioses del panteón mesopotámico, como Anu, Antu, Ninlil y Enlil.

En la carta que envió Tushratta, rey de Mitanni, al faraón egipcio Amenofis III se leen los nombres de algunos dioses, como Tesub, la diosa Shaushka (Ishtar), Shimegi, el dios sol, y Ea, dios de la sabiduría.

La religión de Urartu

Este reino, que se extendió en torno al lago de Van a partir del siglo IX a.C., desempeñó un papel importante y después fue liquidado por los escitas. La religión se asemejó mucho a la hitita. En la roca de Meher-Kapusu se colocó una lista de sacrificios ofrecidos a los dioses. El carácter de muchas de sus divinidades es desconocido; otros son dioses de ciudades. También se mencionan a Haldi, a Tesheba, dios de la tempestad, y a Schiwin, dios de carácter solar.

Estos tres dioses eran la tríada de la religión de Urartu. Haldi es el dios más importante del panteón, a quien se le dedica gran número de inscripciones. Se le representaba como un varón barbudo o como un joven imberbe sobre un león. Su esposa era la diosa Aroubani. Era un dios de carácter guerrero al que se dirigía el rey al salir a campaña para obtener la victoria. En los santuarios de Haldi se ofrecían como exvotos armas y escudos que colgaban de las paredes. Su templo se llamaba «la casa de las armas». El segundo puesto en el panteón de Urartu lo ocupaba Tesheba. Se le re-



Estatua cariátide del trono de una divinidad de Urartu. Toprak Kale. Urartu. Templo de la diosa Haldi. Siglos VIII-VII a.C. British Museum.

presentaba como hombre encima de un toro, con un haz de rayos en la mano. La diosa Houba era su esposa. El tercer dios Schiwin era de carácter solar y se le representaba como un hombre arrodillado, con el disco solar alado entre las manos. Su esposa era posiblemente la diosa Toushpouea que ocupa el tercer lugar en la lista de las diosas. Su imagen son probablemente las damas aladas que decoran los calderos de culto.

Los dioses de los países y ciudades conquistados y de otros de regiones asociadas a Urartu también formaban parte del panteón. En la citada lista se mencionan, «el dios de la ciudad de Khaldi», «el dios de la ciudad de Toushpa», «el dios de la ciudad de Koumanou» y «el dios de la ciudad de Mousasir». También se conocen en la religión de Urartu dioses de las cavernas, del agua, del mar, de la tierra, de las montañas, etcétera.

Algunos datos sobre la religión de Urartu se pueden explicar en la descripción de la campaña del monarca asirio Sargón II contra una ciudad de Urartu, de nombre Mousasir. Los habitantes de la ciudad ofrecieron un gran número de bueyes y corderos a los dioses. Sargón II se llevó a su capital las imágenes del dios Haldi, representado con tiara y cetro, y de su esposa Bagbartu, así como la tinaja que contenía el vino ofrecido en las libaciones y las cuatro estatuas de los guardianes divinos, que vigilaban la puerta del templo. Un relieve de Korsabad representa el saqueo de la ciudad. Las imágenes regias, a los lados de la puerta, la vaca alada con su ternero y los tinajones de las libaciones.

El relieve del palacio de Sargón II se fecha en el año 714 a.C. y en él se representa uno de los más antiguos templos de Urartu, construido a final del siglo IX a.C. El templo estaba levantado sobre un podio. Tenía un techo a doble vertiente y un frontón. La fachada tenía una puerta pequeña en el centro, seis columnas y dos estatuas de bronce en actitud de oración delante de dos lanzas. Este tremplo se asemeja a los templos de Anatolia.

Sargón II se apoderó en el templo de Mousasir, según una inscripción, de exvotos de armas en gran número: «1.514 jabalinas de bronce pesadas o ligeras; puntas de lanza de bronce macizo... jabalinas de bronce con forros de bronce... 305.412 espadas».

También se habían ofrecido como exvotos armas fabricadas en metales preciosos: «una gran espada para ser llevada a la cintura, para cuya fabricación se necesitó alrededor de 14 kg de oro; jabalinas de plata; arcos y lanzas con incrustaciones de oro; escudos pesados de plata con umbos en forma de cabeza de monstruos, de leones, de toros salvajes... 34 carros de plata».

Los almacenes del templo, que fueron saqueados, guardaban muebles y joyas: «393 copas de plata, pesadas o ligeras, fabricadas en Asiria, en Urartu, o en Habhi; dos grandes cuernos de uso con anillos de oro; un anillo de oro; un sello, que garantizaba los decretos de Bagbartu, esposa de Haldi, incrustado en piedras preciosas; 9 echarpes para cubrir la cabeza del dios, bordados con disco de oro...; un lecho de marfil; un cojín de plata para la cabeza del dios rodeado de oro y adornado con pedrerías; 139 bastones de marfil...; 10 mesas de madera de boj; engarces de oro y de plata; 2 altares; 14 variedades de gemas para adornar la divinidad; piedras preciosas que pertenecieron a Haldi y a Bagbartu.» Esta inscripción indica magníficamente la riqueza de un templo de Urartu y menciona el tesoro y el mobiliario del dios.

Imágenes de dioses son algunos bronces. En Adilcevaz se talló la figura del dios

de la tempestad vestido con traje hitita o hurrita. El dios cabalga un toro, viste a la moda asiria y lleva en su cabeza una corona con cuernos.

En un medallón se representa a la diosa Aroubani entronizada y un devoto delante en gesto de adoración y en un segundo un sacrificio al dios Haldi. Ambas piezas se fechan en el siglo VIII a.C.

Capítulo V

La religión de Israel

Los hebreos eran un pueblo semita. La llegada de los antiguos antepasados a Israel hay que relacionarla con los movimientos de los amorreos, un pueblo nómada, como lo indican la lingüística, la onomástica y la sociología. Emigrantes y pastores de ovejas de la alta Mesopotamia, fundaron a principios del segundo milenio varias dinastías en las ciudades del norte de Siria y de Mesopotamia, que pertenecen al mismo tipo social que Abrahán. Habitaban la misma región de procedencia que Abrahán. Este movimiento afectó a todo el desierto sirio. Los patriarcas hebreos no fueron conquistadores, sino que acampaban pacíficamente en los alrededores de las ciudades.

La religión de los patriarcas

La tradición judía identificó la religión de los patriarcas con la de Israel, de forma que el dios de Abrahán sería el mismo dios que el de Moisés. Las tres fuentes del Pentateuco coinciden en esta afirmación. Sin embargo, las fuentes elohísta y sacerdotal aceptan que el nombre de Jahveh no se remonta a la época de los patriarcas, así como tampoco las instituciones del culto de la religión posterior, y que algunos usos fueron abandonados o condenados. Sabían que existían otros dioses distintos a Jahveh, que eran venerados aún en la época de Josué. Es característico de la religión patriarcal el culto al dios del padre, el dios del antepasado inmediato. Su culto se transmitió de padres a hijos, y así el dios del padre se convirtió en el dios de la familia. Esta fórmula se documenta en las tablillas de los mercaderes asirios en Capadocia en el siglo XI a.C. Por lo general se trata de un dios sin nombre, aunque otras veces es ya conocido. En el Génesis rara vez va acompañado de un apelativo. Los antepasados de los israelitas adoraron varios dioses del padre. No existía un monoteísmo, sino

una monolatría coexistente junto al culto a otros dioses menores. Se pueden señalar varios rasgos de la religión del dios del padre: iba ligado a un grupo humano y no estaba vinculado a un santuario; se reveló a un antepasado y fue aceptado por éste; es una divinidad nómada, que acompaña y defiende al grupo que le es fiel a través de sus migraciones y se convierte en su guía. El dios del padre se vinculó a sus fieles mediante promesas a un antepasado, del que se reveló, y a su descendencia.

Al llegar a Canaán, los antepasados seminómadas de los israelitas encontraron otros santuarios. Junto al dios del padre, las narraciones patriarcales mencionan a El Elyon, El Saday, El Roi, El Betel, El Olam, que no son sino diferentes formas del gran dios El. Elyon significa el Altísimo y se trata de dos divinidades cananeas combinadas. El Betel es el El del santuario de Betel. El Roi tiene el significado de «El me ve». El Saday, el El de la montaña y de la llanura, es el nombre del dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob.

Bajo este nombre se reveló a Abrahán El Saday, al contrario de lo que sucede con El Roi o El Olam (El, el eterno), y no está vinculado a un santuario aunque se manifiesta en ciertos lugares sagrados, Mambré (?) y Betel. El Saday se identificó con El posiblemente en la alta Mesopotamia, donde recibió culto a comienzos del II milenio a.C. Los relatos patriarcales no mencionan a Baal, dios fenicio que gozó después de tanta aceptación entre los israelitas, ni se conocen nombres compuestos suyos. En cambio, El aparece en nombres personales de Mari, así como en la onomástica amorrea. Durante el I milenio a.C., El había ya perdido su importancia en Siria.

Los patriarcas encontraron el culto a El en los santuarios de Canaán. Abrahán invocó a El Olam en Berseba; se manifestó a Isaac y a Jacob como el dios de su padre Abrahán, El, el mismo dios, que declara que es el El de Betel. El tiene un santuario en Siquén. La tradición vinculó a los patriarcas con los santuarios de Mambré, Siquén, Betel y Berseba. Posiblemente cada patriarca estaba asociado a un solo santuario: Abrahán a Mambré, Isaac a Berseba, Jacob a Betel e Israel a Siquén. El Antiguo Testamento presenta a los patriarcas como fundadores de estos santuarios. Pero en realidad eran antiguos santuarios cananeos consagrados a El, que frecuentaron los patriarcas. La revelación se efectuaba durante los sueños. Los patriarcas asimilaron a El al dios del padre. Sin embargo, no se aceptaron los rasgos mitológicos de El ni sus cualidades típicas.

Culto y rituales

El Génesis contiene muy pocos datos sobre las prácticas religiosas de los patriarcas. Éstos erigieron altares, lo que era una forma de expresar que adoptaron los santuarios existentes. Ofrecían sacrificios de animales, como todos los nómadas. Tan sólo se describe detalladamente el sacrificio de Isaac, sobre la montaña, que era un holocausto. Este relato justificaría la sustitución de una víctima humana por un animal, o la fundación de un santuario, donde no se sacrificarían víctimas humanas. El único sacrificio cruento que probablemente conocieran los patriarcas es el pascual, documentado entre los nómadas de Arabia, quienes celebraban la Pascua el primer mes de la primavera, para de esta manera asegurar la prosperidad y fecundidad del rebaño.

La tradición atribuye a los patriarcas ciertas prácticas condenadas después, como

el erigir piedras sobre la tumba, según el ejemplo de Raquel. A veces estas piedras recuerdan una teofanía. Jacob después que la divinidad se le manifestara en sueños en Betel, levantó una piedra que se convirtió en objeto de culto, y fue untada con aceite.

También hubo en época de los patricarcas árboles sagrados, como el encinar de More, en Siquén, donde se detuvo Abrahán al entrar en Canaán. A la sombra de la encina de Mambré, Abrahán levantó un altar. Cuando las prácticas cultuales cananeas fueron condenadas, estos árboles perdieron inmediatamente su importancia.

Es posible que los patriarcas practicaran la circuncisión, costumbre quizá de origen cananeo y que está documentada en un marfil de Megiddo fechado en los siglos XIV-XIII a.C. A partir del año 2800 a.C. se practicaba la circuncisión en el norte de Siria, según las estatuillas de bronce de Tell el-Gredeideh. Los árabes del desierto, los moabitas, los amonitas y los edomitas se circuncidaban. En origen, era un rito de iniciación al matrimonio y a la vida del clan. Después entre los iraelitas se convirtió en un signo de la alianza entre Dios y su pueblo. Escenas de circuncisión se representan ya en un relieve egipcio de la sexta dinastía procedente de Sakara (2350-2000 a.C.).

La religión de Moisés

La salida de Egipto de los hebreos

La liberación de los israelitas de Egipto es el artículo fundamental de la fe hebrea. Los quince primeros capítulos del Éxodo describen este acontecimiento. En el relato se han unido diferentes elementos: rasgos legendarios en las narraciones del nacimiento de Moisés y de las plagas, recuerdos míticos en el paso del Mar Rojo y cantos de victoria; una liturgia pascual, leyes cultuales sobre la Pascua, los Ázimos y los primogénitos.

La opresión de los israelitas consistía en que estaban obligados a construir las ciudades de Pitón y Ramsés. No se puede dudar de la existencia de Moisés, a quien la tradición judía presenta como sacerdote, profeta, jefe carismático, autor del Pentateuco, fundador de la religión de Israel, organizador del culto y del pueblo y promulgador de la Ley.

La crítica moderna le ha despojado de casi todas estas cualidades. Su nombre es egipcio. Entró en relaciones con los madianitas. Durante su estancia en Madián recibió Moisés la revelación del nombre de Jahveh. De esta estancia se ha deducido que el jahvismo es de origen madianita.

El nombre de Jahveh significa «Yo soy el existente». La teofanía tuvo lugar en una zarza que ardía sin consumirse. Esta interpretación no significa que sea trascendente. Es un misterio para el hombre. Actúa en la historia de Israel, que debe reconocerle como único dios y salvador. En Jahveh se continúa la fe de los patriarcas. Sobre su fe se funda la religión de Israel. Jahveh carece de mitología. No se manifiesta en el ciclo de las estaciones, sino en el acontecer histórico, que él dirige. Esta concepción divina es totalmente diferente de la de los egipcios y cananeos.

La Pascua (Éx 12, 1-28; Lev 23, 4-14; Num 28, 16-25) que celebraban los israelitas antes de la salida de Egipto es una fiesta de pastores nómadas o seminómadas. Se celebraba fuera de un santuario, sin altar ni sacerdote, en una noche de luna llena, y

la víctima se asaba, no se cocía. Se comía sin levadura y sin hierbas del desierto. El vestido era el típico de los pastores. Era una fiesta anual. Es un sacrificio preisraelita, relacionado con el de los árabes preislámicos.

El Éxodo presenta la salida de Egipto como una huida. La fecha de esta salida es probablemente el año 1250 a.C., en tiempos de Ramsés II.

La estancia en el Sinaí y la alianza

La estancia de los hebreos en el Sinaí duró según la tradición unos cuarenta años. Este acontecimiento ocupa la mayor parte del Éxodo, todo el Levítico y buena parte de los *Números*. En el Sinaí, Jahveh convirtió a los israelitas en su pueblo elegido, se unió con ellos en una alianza y les otorgó sus leyes civiles y religiosas, el llamado Código de la Alianza, y la ley cultual, que ocupa todo el Levítico, sobre el santuario y sus ministros.

No se sabe a ciencia cierta donde está situado el Sinaí. Se le ha localizado en distintos lugares: en Horeb, cerca de Cadés, y más probablemente en Arabia.

La alianza entre Jahveh y su pueblo elegido se ha interpretado como un tratado de vasallaje, similar a los tratados hititas fechados entre los años 1450 y 1200 a.C., a los de Alalak del siglo XI o a los de Ras Samra. Sin embargo, la comparación con estos documentos obliga a concluir que la alianza del Sinaí no tiene la forma de un tratado en sus formas más antiguas. La alianza del Sinaí obligaba a unos mandamientos. Fue hecha por mediación de Moisés y ratificada por un rito de sangre, símbolo de la unión de Jahveh y su pueblo. Este rito de sangre es un rasgo esencial de la alianza del Sinaí y consistía en la doble aspersión del altar y del pueblo, según era costumbre entre las alianzas de los antiguos árabes.

En el Éxodo (20, 1) se conserva el Decálogo, que tiene rasgos elohístas y adiciones deuteronomistas. Se relaciona con los decálogos rituales. En origen son distintas colecciones de prohibiciones apodícticas. El núcleo es muy arcaico, de finales del II milenio a.C. Algunas prescripciones presuponen una vida sedentaria.

> Entonces habló Elohim y pronunció estas palabras: «Yo soy Jahveh, tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de esclavitud. No tendrás otros dioses frente a mí. No te fabricarás esculturas ni imagen alguna de lo que existe en los cielos por arriba o de lo que existe en la tierra por abajo, o de lo que hay en las aguas bajo la tierra. No te postrarás ante ellas ni las servirás; pues yo, Jahveh, tu dios, soy un El celoso, que castigó la iniquidad de los padres sobre los hijos hasta la tercera y la cuarta generación respecto a quienes me odian; y, en cambio, uso de misericordia hasta la milésima con quienes me aman y guardan mis mandamientos.
>
> »No profieras en vano el nombre de Jahveh, tu Dios; porque Jahveh no juzgará inocente a quien profiera su nombre en vano.
>
> »Recuerda el día del sábado para santificarlo. Seis días trabajarás y harás toda tu faena; mas el séptimo día es sábado (=descanso), en honor de Jahveh; no harás ninguna faena ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu criada, ni tu ganado, ni tu huésped que está dentro de tus puertas; porque en seis días hizo Jahveh los cielos y la tierra, el mar y todo cuanto hay en ellos, pero el séptimo día descansó. Por eso bendijo Jahveh el día del sábado y lo santificó.
>
> »Honra a tu padre y a tu madre para que se prolonguen tus días sobre el suelo que Jahveh, tu Dios, te da.

»No matarás.
»No adulterarás.
»No hurtarás.
»No depondrás contra tu prójimo testimonio falso.
»No codiciarás la casa de tu prójimo; no codiciarás su mujer, ni su siervo, ni su criada, ni su toro, ni su asno, ni nada de lo que a tu prójimo pertenece.»

El Decálogo tiene un carácter ritual y religioso. Los dos primeros mandamientos coinciden con el Decálogo anterior. Siguen cuatro mandamientos para días determinados, y cuatro prohibiciones sobre ofrendas.

Guárdate de pactar alianza con los habitantes del país al que te diriges, para que no constituyan un lazo en medio de ti; por el contrario, derruirás sus altares, harás pedazos sus *massebas*, y sus *asherat* has de talar; pues no te has de prosternar ante otro El (dios); porque Yahveh tiene por nombre, Celoso: un El celoso es; no sea que pactes alianza con los moradores del país: ¡ellos se prostituyen tras sus *elohim* (dioses), y ofrecen sacrificios a sus dioses! Se te invitaría y comerías de su sacrificio, y tomarías a sus hijas para tus hijos, y sus hijas se prostituirían tras de sus *elohim* y harían prostituirse a tus hijos en pos de los mismos.

No te fabricarás *elohim* de función. Guardarás la fiesta de los ázimos; durante siete días comerás panes ázimos, según te ordené, en el tiempo señalado del mes de *Abib;* pues en el mes de *Abib* saliste de Egipto.

Todo primer nacido es mío y toda primera cría macho de tu ganado, ya mayor, ya menor; sin embargo, la cría primera de un asno la rescatarás mediante un cordero, y si no la quieres rescatar, la desnucarás. Rescatarás todo primogénito de tus hijos, y no comparecerás ante mí con las manos vacías.

Seis días trabajarás, mas en el séptimo descansarás; incluso en la arada y en la siega has de descansar.

Celebrarás la fiesta de las Semanas, de las primicias de la siega del trigo, y la fiesta de la Recolección al tornar del año.

Tres veces comparecerá todo varón tuyo a presencia del señor Jahveh, Dios de Israel; pues arrojaré a naciones delante de ti y ensancharé tu frontera y nadie codiciará tu país cuando subas, tres veces al año, a contemplar la faz de Jahveh, tu Dios.

No verterás junto al pan fermentado la sangre de mi víctima sacrificial, ni guardarás hasta la mañana siguiente la víctima de fiesta de Pascua.

Las primicias de los primeros frutos de tu tierra traerás a la casa de Jahveh, tu Dios.

No cocerás el cabrito en la leche de su madre.

Este último Decálogo presupone que Israel está asentado en Canaán, que se dedica a la agricultura y que celebra en un santuario las fiestas agrícolas recibidas de los cananeos.

Estos mandamientos tienen cierto paralelismo con el final del Código de la Alianza.

El sentido de la alianza del Sinaí es doble: compromiso de Jahveh y obligación impuesta al pueblo. En ambas alianzas, Jahveh se manifiesta mediante una teofanía. En la alianza del Sinaí, Jahveh promete a los israelitas no sólo darles la tierra, sino también expulsar a los cananeos de Palestina. Esta promesa es un rasgo peculiar de la religión del dios del padre, y es un lazo fundamental entre la religión patriarcal y el

jahvismo primitivo. Una diferencia importante entre ambas alianzas radica en que a Abrahán no se le impuso mandamiento alguno, aunque se sobreentiende que debía reconocer como dios especial al que se le había aparecido.

Jahveh y El

La antigua tradición israelita estableció una continuidad entre las tradiciones referentes a la misión de Moisés, a la salida de los israelitas de Egipto y a su estancia en el Sinaí. La tradición reciente vinculó a Moisés con esos acontecimientos, y le atribuyó toda la organización cultual, así como la legislación civil y religiosa. En definitiva, atribuye a la época de Moisés hechos muy posteriores en el tiempo.

Moisés no es el fundador de la religión judía, sino el mediador entre la revelación de Jahveh y su pueblo. Al llegar los israelitas a Canaán la religión israelita era todavía la de un grupo seminómada.

Las fuentes elohísta y sacerdotal recalcan la continuidad de la nueva religión con la de los patriarcas. Jahveh recuerda a Moisés que él es «el dios de tu padre, el dios de Abrahán», creencia que es fundamental en la religión de Israel.

Esta continuidad se apoya en varios puntos. La religión de los patriarcas y el jahvismo es una religión de pastores seminómadas. La intervención de Jahveh y la del dios de los patriarcas no tiene nombre. El dios de Moisés se llama Jahveh, cuyo significado él mismo explica.

Es trascendente. Se revela en su actuación y es un misterio para el hombre. Las teofanías de Jahveh son mucho más impresionantes que las del dios del padre. El dios anónimo del padre se convierte en Jahveh. Ahora la comunidad se vincula a Jahveh y no al dios del padre de un grupo determinado, como sucedía en tiempos de los patriarcas. El jahvismo tiene una mayor amplitud y profundidad con respecto a la religión de los patriarcas. No es una ruptura, sino una novedad.

En época de los patriarcas el dios del padre se asimiló a El, el gran dios del panteón cananeo. Quizá el culto al becerro de oro se dirija a El. El toro es un símbolo de Jahveh en este episodio, pero el epíteto de toro es el que recibe El en los textos de Ras Samra. El toro es un atributo de El y figuras de toros han aparecido en las excavaciones. La interpretación que hay que dar al culto del becerro de oro ha sido muy discutida. Lo más probable es que en el desierto, un grupo opuesto a Moisés considerara como presencia de dios a la figura de un toro, y no al arca de la alianza. Sería el toro de El, asimilado al dios del padre en época de los patriarcas. Precisamente, en las minas del Sinaí, en Serabit-el-Khadim, en el siglo xv a.C., los cananeos tributaron culto a El bajo el nombre de El Olam, que se había asimilado al dios de Abrahán. Sin embargo, el origen del jahvismo no está vinculado a la religión de El, aunque se dio una asimilación entre ambos, como se expresa en los oráculos de Balaán, transmitidos por las fuentes elohísta y jahvista. Jahveh recibe de El varios conceptos: su carácter cósmico, el título de rey, la corte divina y seguramente su carácter bienhechor.

En algunos episodios se presenta a Jahveh como un dios guerrero: así en el canto de victoria del Éxodo, en la liberación de Egipto presentada como guerra contra los amalecitas, en el canto del arpa y en las menciones a la guerra de Jahveh. Este carácter guerrero se eleva al jahvismo primitivo y enlaza con la historia de Josué y de los Jueces. Este carácter no se documenta con facilidad en la religión de los patriarcas.

El carácter guerrero de El aparece, no en la documentación de Ras Samra, sino en la *Historia fenicia* de Sancuniatón, utilizada por Filón de Biblos. Más probable es que la idea del Jahveh guerrero se remonte a la liberación de Egipto.

El monoteísmo y Moisés

Frecuentemente se defiende que Moisés fue el fundador del monoteísmo judío. En realidad, la religión de los patriarcas era una monolatría. Moisés no creyó en un único dios. Esta doctrina no era la del jahvismo primitivo, ya que en el Éxodo se dice textualmente: «¿Quién es como tú entre los dioses, Jahveh?» y «Ahora sé que Jahveh es mayor que todos los dioses». El primer mandamiento del Decálogo presupone la existencia de otras divinidades, aunque prohíbe rendirles culto, porque Jahveh es un dios celoso y exclusivo, y en esto se diferencia la religión israelita de todas las restantes del antiguo Oriente. Un segundo aspecto de la religión mosaica es la prohibición de tener imágenes cultuales, objetivo del segundo mandamiento que se repite en el Decálogo ritual, en el Código de la Alianza y en otros pasajes del Antiguo Testamento. La prohibición sólo abarca a las imágenes de Jahveh y no a otras figuras asociadas con su culto, como los querubines de los santuarios de Silo y de Jerusalén, que son figuras simbólicas. Tampoco se refiere al becerro de oro, ni a los toros de Jeroboán, que estaban considerados como pedestal de la divinidad.

Esta prohibición se explica por la teofanía del Sinaí, donde Jahveh habló en medio del fuego. La prohibición de imágenes sería el resultado de la trascendencia de Dios. Se prohibía encontrar una semejanza en algún objeto existente.

Santuario. Sacrificio. Sábado

La tradición sacerdotal del Éxodo (15, 17; 25, 8) describe el santuario del desierto, que se denominaba la tienda de la reunión o la morada. Albergaba el arca, que era un cofre de madera de acacia que contenía las tablas de piedra, en las que estaban escritos los diez mandamientos; recibía el nombre de Arca de la Alianza. Su cuidado estaba encomendado a los levitas. Las fuentes antiguas no describen la tienda ni tampoco el arca, ni relacionan una con la otra, pero es probable que en época mosaica existieran ambos elementos. La tienda, que guardaba el arca, era el lugar de encuentro de Jahveh, y el arca, el símbolo de la presencia divina.

No existió un sacerdocio constituido. La tradición sacerdotal tuvo a Aarón por sacerdote, pero las narraciones antiguas no le consideran así ni actuó como tal, ni los miembros de Leví se mencionan con funciones sacerdotales. La religión mosaica conoció la inmolavión de la víctima: la sangre se derramaba y se comía su carne. Esta forma se mantuvo en el ritual de la Pascua. De este sacrificio hay constancia en la Arabia preislámica. Al becerro de oro se ofrecían holocaustos y sacrificios de comunión. Después se comía y bebía. El sacerdote madianita Jetró ofreció un holocausto y sacrificios seguidos de una comida. Moisés ordenó a unos jóvenes que al establecer la alianza ofreciesen holocaustos y sacrificios de comunión. A continuación el mismo Moisés realizó este rito con la sangre de la víctima. Estos sacrificios están tomados de los cananeos.

Posiblemente la fiesta del sábado se remonta a los orígenes del jahvismo, aunque supone una vida sedentaria y agrícola. Es mencionada en los dos Decálogos. Después se convirtió en una de las principales observancias de la ley. Durante el sábado se descansaba de las actividades semanales. La institución del sábado es anterior a la llegada de los israelitas a Canaán, donde no se conocía.

Los santuarios

Los santuarios semitas comprendían no sólo el edificio o el altar, sino también un área sagrada, al igual que en Grecia, Mesopotamia, Arabia, Fenicia y Siria en época helenística. El templo de Salomón estaba rodeado de un atrio. El culto podía celebrarse al aire libre, en un espacio acotado por estelas. Un santuario de este tipo fue el de Guilgal, que erigieron los israelitas después del paso del Jordán y donde se circuncidaron y celebraron la Pascua.

Los profetas Amós y Oseas condenaron los sacrificios celebrados en Guilgal y Betel. Eran lugares de culto sin edificio. En el santuario de Guilgal, Josué acotó el espacio sagrado con doce piedras sacadas del Jordán. También podía ser sagrado un monte, como el Sinaí o el monte Hermón. El lugar de culto estaba sustraído al uso profano, pues la divinidad se manifestaba en el santuario. Estos santuarios tenían sus prescripciones. En el templo de Jerusalén los gentiles sólo llegaban hasta el atrio. En la zarza que ardía sin consumirse, Dios ordenó a Moisés descalzarse. El templo tenía derecho de asilo, al igual que los antiguos santuarios de seis ciudades, derecho que después se extendió a toda la ciudad. Los santuarios se erigen donde había habido una teofanía. Así Gedeón fundó el santuario de Ofrá en el lugar donde se le apareció el ángel de Jahveh. El templo de Jerusalén se levantó donde David construyó un altar y donde se detuvo el ángel de Jahveh. Los israelitas, al igual que los cananeos, consideraban a las fuentes y a los pozos, a los árboles y las alturas lugares de la manifestación o presencia de la divinidad.

En la vía de Jerusalén a Jericó se encontraba la fuente del sol. La divinidad se apareció a Agar, en el pozo de Lahay-Roy. A Salomón se le consagró rey en la fuente de Guilión en Jerusalén. Abrahán invocó a Jahveh en el pozo de Berseba.

Los profetas Oseas e Isaías condenaron los sacrificios junto a los terebintos, y el Deuteronomio, el Libro de los Reyes, Jeremías, Ezequiel e Isaías el culto sobre las colinas y bajo los árboles. Se trata de lugares de culto, no de un culto a los árboles. La encina de Siquén fue otro lugar sagrado en tiempos de Jacob. A su sombra levantó Josué una gran piedra; Abimélek fue proclamado rey en la encina de Mambré, en las proximidades de Hebrón; Abrahán erigió un altar y allí recibió a los tres huéspedes.

Las montañas eran consideradas moradas de la divinidad en Mesopotamia, Siria del norte y en Fenicia, donde Elías luchó contra los profetas de Baal. Gozaban de esta cualidad el Líbano, el Hermón y el Tabor. Contra el culto de este último monte arremetió el profeta Oseas. Jahveh sólo tenía dos montes santos, el Sinaí, lugar de la revelación de Moisés, y Sión, donde residía.

El templo era el lugar idóneo para celebrar el culto. En Siria y Palestina los templos se construían siguiendo el modelo de los palacios, como en Ay. El plano del templo de Hazor, de los siglos XV-XIV a.C., es el mismo del futuro templo de Salomón.

Los santuarios cananeos y los que a su imitación hicieron los israelitas se llaman «lugares altos». Algunos estaban establecidos en altura, como los santuarios que Salomón levantó al oriente de Jerusalén para Kamós y Milkón. Otros no se encontraban en alto, como en el valle de Ben-Hinnom de Jerusalén. Algunos en motas, como los del sudoeste de Jerusalén, fechados entre los siglos VII y VI a.C.

Estos lugares de culto necesitaban un altar. Los accesorios de culto más típicos fueron además la *masseba* y *asherat*. La primera era una estela conmemorativa, testimonio de alianza o de compromiso, como la piedra que Josué levantó en el santuario de Siquén, o en memoria de un difunto, y objeto de culto como manifestación de la presencia divina. Jacob, después de la visión divina en Betel, erigió como recordatorio la piedra que fue su cabecera durante el sueño y la llamó «Casa de Dios». Estas piedras fueron condenadas después, pues se pasaba fácilmente a considerarlas representaciones de la divinidad. Era el símbolo de la divinidad masculina y la *asherat* de la diosa, llamada Aserá en Ugarit. La de Josué va asociada a Baal. Podría ser de madera, un poste o un árbol. Junto a estos objetos de culto hay que mencionar los altares de incienso, recordados después del destierro de Babilonia. Han aparecido en Lakis. Son de forma cúbica o alargada, con una concavidad en la parte superior. Eran en realidad unos pebeteros. Ofrendas de incienso se ofrecían en las terrazas de las casas. Era un elemento primordial del culto en las alturas. De época de la monarquía israelita son los pebeteros de terracota hallados en Siquén y Megiddo. Los lugares altos están muy citados en el Antiguo Testamento a la sombra de los árboles. Eran santuarios al aire libre, pocas veces tenían edificaciones. Se mencionan también las casas de los templos construidas en Betel por Jeroboán, donde oficiaban sacerdotes, demolidos después por Josías. Estos lugares altos servían a veces para el culto funerario. También se levantaban piedras sobre las tumbas, como sobre la de Absalón. Estas estelas conmemoraban a los difuntos importantes de Guézer y en Hazor. En los lugares altos se hacían a veces prácticas funerarias. El Levítico condena expresamente todos estos elementos del culto:

> Destruiré vuestros lugares altos, aniquilaré vuestros altares de incienso, amontonaré vuestras estelas, sobre las estelas de vuestros falsos dioses.

Aquí se enumeran todos los componentes del culto cananeo.

Estos lugares no fueron siempre condenados en Israel. Samuel ofreció un sacrificio en el lugar alto de su ciudad y Salomón en Gabaón, santuarios que fueron visitados hasta el final de la monarquía.

Ezequías intentó destruirlo, pero Manasés los restableció y pervivieron hasta la reforma de Josías. Eran santuarios del culto a Jahveh, que seguían modelos cananeos. Frecuentemente por sincretismo religioso se tributaba culto, además de a Jahveh, a Baal y a Aserá, y se celebraban los cultos típicos de los cananeos. Los profetas predicaron contra estos lugares de culto. Con el tiempo fueron equiparados a los santuarios paganos o considerados ilegítimos, por los abusos en ellos frecuentemente cometidos y por la centralización del culto. Los libros de los Reyes censuran que todos los monarcas, salvo Ezequías y Josías, tributaran culto en estos santuarios.

Los santuarios israelitas en época de los patriarcas

La tradición atribuyó a los patriarcas la fundación de ciertos santuarios. Se establecieron donde había habido una teofanía. Abrahán se detuvo en Siquén al llegar a Canaán, en la cima de Moré, árbol que emitía oráculo. Era un santuario cananeo y Abrahán edificó un altar, lo mismo que Jacob. Éste se trasladó al santuario de Betel, después de purificarse. Jacob, al abandonar las prácticas paganas, ordenó a los israelitas entregar los ídolos de la familia a la sombra de la encina de Mambré.

En el santuario de Siquén estaba la tumba de José. Jahveh hizo una alianza con las tribus ligadas entre sí en Siquén. Con esta ocasión se levantó una gran piedra bajo la encina del santuario. En este santuario Abimélek fue proclamado rey e igualmente lo fue Roboán por las tribus, y aquí se consumó también el cisma entre Judá e Israel. Siquén perdió su importancia ante Silo en tiempos de los reyes y ante Betel después del cisma. Posiblemente en Siquén se celebró un ritual de renovación de la alianza.

La tradición atribuye a Jacob la fundación del santuario de Betel. Este santuario era un lugar de peregrinación. El ritual consistía en ungir una estela y en pagar el diezmo. Se ofrecían sacrificios a Jahveh y se le hacían consultas; aquí estuvo depositada el arca y fue el santuario rival del templo de Jerusalén después de consumado el cisma. Betel fue también en origen un santuario cananeo dedicado al culto de El.

En Mambré, Abrahán construyó un altar a la sombra de la encina. No era un lugar de culto, sino el lugar de residencia de Abrahán, de Isaac y de Jacob. En Mambré recibió Abrahán a los tres jóvenes. Allí tuvieron lugar dos teofanías. En Mambré se tributó un culto sincretista. Sólo el Génesis menciona a Mambré.

En Berseba se apareció Jahveh a Isaac junto a un pozo, donde le confirmó la promesa hecha a su padre. Isaac levantó un altar. La tradición remonta su fundación a Abrahán, que plantó un tamarisco. Estaba dedicado a El. En época de Samuel todavía este santuario era lugar de culto, que se convirtió en centro de administración de la justicia. En tiempos de la monarquía fue lugar de peregrinación. El profeta Amós condenó el culto en Berseba, así como los celebrados en Betel, Dan, Samaría y Guilgal.

El jahvismo reprobó el culto de todos estos santuarios, que en origen serían cananeos. En Betel, Berseba y Mambré recibiría veneración El, al igual que en Siquén, bajo las advocaciones de El Betel, El Ilam, El Saday y El Berit.

La tienda del desierto

Los israelitas tuvieron durante su travesía por el desierto como santuario una tienda, donde Jahveh hablaba con Moisés y donde se daban oráculos. La presencia de Jahveh se manifestaba en la nube que impedía la entrada a la tienda mientras Moisés hablaba con Dios. La tradición sacerdotal describió minuciosamente la tienda: era de forma rectangular, tenía marcos de madera, estaba recubierta de bandas de lana, llevaba bordadas figuras de querubines y estaba adornada con bandas de pelo de cabra. Todo ello estaba tapado con pieles de carnero teñidas de rojo. Una cortina cerraba la entrada y un velo separaba el santo de los santos, donde se encontraba deposita-

da el arca. En el santo se hallaban la mesa de los panes de la oblación y el candelabro. Delante de la puerta se encontraba la pila de las purificaciones y un altar. Todo estaba rodeado de un atrio, cercado por una barrera de estacas de bronce, de las que colgaban cortinas de lino. Era un templo desmontable y transportable.

El templo de Jerusalén sirvió de modelo a esta construcción ideal. Este tipo de tienda tiene paralelos entre los árabes. Era llevada a lomos de camellos y seguía los desplazamientos de la tribu. Una tienda sagrada se plantó en un campamento cartaginés.

El arca

La tienda guardaba el arca (Éx 25, 10-15; 37, 1-3; Jue 20, 27), que contenía dentro las tablas de la ley. El arca era una caja de madera de acacia chapeada en oro y con anillas para que los levitas pudieran transportarla. Estaba protegida por dos querubines. El arca de la alianza era llevada delante de los israelitas a la salida del Sinaí. El arca fue un elemento de culto durante la travesía del desierto. No siempre el arca se menciona asociada a la tienda, como en Guilgal y en Silo. Fue capturada por los filisteos, que finalmente la devolvieron. David colocó el arca en una tienda en Jerusalén y Salomón la depositó en la parte más alta del templo. Debió desaparecer con la destrucción del templo de Jerusalén en el año 587 a.C.

El arca tenía dos sentidos irreconciliables entre sí. Por un lado significaba el trono divino, y, por otro, era el receptáculo de la ley. Era el signo visible de la presencia de Dios entre su pueblo. El traslado del arca se celebra como: «Dios ha venido al campo», afirman los filisteos, y «Levántate Jahveh, hacia tu reposo, y tú el arca de la fuerza», cuando la trasladó David. Al ser llevada al templo de Jerusalén, la gloria de Jahveh tomó posesión del santuario. Tuvo un poder terrible, al ser signo de la presencia de Dios, como experimentaron los filisteos. Era considerada como el trono y el escabel de Jahveh. Así, Dios afirma: «Aquí está el lugar de mi trono, el lugar donde poso la planta de mis pies». Este trono estaba vacío, al tener prohibido Israel las imágenes de Jahveh. El propiciatorio, que estaba sobre el arca, tenía más importancia que ella. En el ritual de las expiaciones, el sacerdote rociaba de sangre el propiciatorio. Sustituyó el arca después del destierro. También era la sede de la presencia divina.

En los santuarios de Silo y de Jerusalén, el arca y los querubines representaban el trono de Dios. En las concepciones más antiguas, el arca era el pedestal, un trono y el soporte de la divinidad invisible.

Según una segunda concepción, el arca contenía las tablas de la ley, el Decálogo, que era el instrumento del pacto entre Jahveh y su pueblo. Las tradiciones más antiguas del Pentateuco no relacionan el arca con templo. La tradición sacerdotal recoge la relación que existía ya en el desierto.

Santuarios israelitas en Palestina

El Antiguo Testamento menciona varios santuarios israelitas de Palestina anteriores a la construcción del templo de Jerusalén. Éstos son los siguientes: el de Guilgal se encontraba cerca de Jericó y estaba delimitado por un círculo de piedras. Aquí

se circuncidó el pueblo. Se celebró la primera Pascua en Palestina y cesó el maná. Samuel hacía justicia en este santuario, como en Betel y Mispá. En él Saúl fue proclamado rey y después condenado por Samuel. Los profetas Oseas y Amós condenaron el culto en los santuarios de Guilgal y de Betel. Guilgal fue eclipsado por Silo en época de los jueces. En este último santuario se reunían las tribus en época de Josué y se sorteó el territorio de las siete tribus. Se celebraba allí la fiesta de la peregrinación. Aquí se aclamó a Jahveh por vez primera como «Sabaot, que tiene sede sobre los querubines». Silo fue destruido en el siglo IX a.C. En Mispá había otro santuario donde se celebraban reuniones invocando a Jahveh. Aquí también Samuel administraba justicia, y Saúl fue designado por suerte primer rey de Israel. El santuario de Gabaón era en época de Salomón «el lugar alto más grande». En este lugar, David entregó a los descendientes de Saúl a los gabaonitas para que los descuartizaran, rito cananeo que indica que el santuario fue antes un santuario cananeo. Sobre el santuario de Ofrá se dispone de mejor información. En él se dieron un árbol sagrado, una teofanía del ángel de Jahveh a Gedeón, un mensaje de salvación, la creación de un culto sobre un altar. Según otra tradición Jahveh ordenó a Gedeón demoler el altar de Baal, cortar la *asherat,* levantar y ofrecer a Jahveh un sacrificio con la madera de la *asherat.* Se trata, pues, de un santuario cananeo en origen. Fue el santuario del clan de Joás, padre de Gedeón. El pueblo no encontraba dificultad, según la primera tradición, en tributar culto a Baal y a Jahveh conjuntamnente. Gedeón, después de su victoria sobre los madianitas, confeccionó un *efod* con parte del botín, tomando este objeto cultual de los cananeos. Ofrá era un santuario doméstico. Dan fue una capilla privada de Miká y un santuario tribal de Dan. La iniciativa de fundación provino de los hombres, no de Dios. Se aumentaron faltas graves sobre él, que serían condenadas por los profetas, pues tenía un ídolo, un *efod,* un *terafim* y un sacerdote no levita. Se trataba, pues, de un santuario ilegal. En el segundo, Jeroboán colocó el segundo becerro de oro. Fue igualmente condenado por los profetas aunque era un santuario de Jahveh. David fundó un santuario en Jerusalén, donde primero instaló el arca y después levantó un altar. Aquí trajo el arca, que se encontraba en poder de los filisteos, desde Quiryat-Yearim, con una procesión en la que David bailó desnudo al son de los cuernos y haciendo sacrificios. Con el establecimiento del arca en Jerusalén, David afianzó su poder sobre las tribus. Jerusalén heredó el arca que había estado en Silo bajo los jueces y la tienda del desierto. Las tradiciones vinculadas con ellas se fijaron en Jerusalén, que se convirtió de este modo en la ciudad santa. David construyó un altar. En el relato se conservan los elementos esenciales, repetidos otras veces: teofanía al aparecer el ángel de Jahveh a David, mensaje de salud, cese de la plaga, inaguración del culto, construcción del altar y sacrificios. En Jerusalén en época de los patriarcas se veneraba a El Elyon, dios cananeo. Jahveh, al igual que en los otros santuarios de los patriarcas, suplantó a una antigua divinidad cananea, de la que recibió los títulos. Quizá en Jerusalén hubiera también un antiguo santuario, ya que Melquisedec era rey y sacerdote de El Elyon en el momento de la conquista de la ciudad que después pasó al culto de Jahveh.

El templo de Jerusalén

David quiso levantar un templo en Jerusalén (2 Cr 2-6), ciudad que convirtió en el centro religioso de Israel. Tan sólo confeccionó los planos, reunió los materiales de la construcción, el oro para la fabricación de objetos sagrados, los artesanos necesarios y reguló las funciones del clero.

Salomón trajo las maderas empleadas en el templo del Líbano y la piedra de las canteras próximas a Jerusalén. Los obreros eran en su mayoría israelitas obligados a participar en los trabajos, a título de prestación personal. Fenicios fueron los artesanos especializados. Los libros sagrados conservan dos descripciones del templo, difíciles de interpretar. El templo era de forma alargada y tenía tres partes: el vestíbulo, una sala de culto y el santo de los santos, separado por un velo de la sala. A cada lado de la entrada se colocaron dos columnas, que serían equivalentes a las estelas de los santuarios cananeos, del Heracleion de Tiro y del Idalion en Chipre. Una construcción de tres pisos recorría tres lados del templo. Seguramente el templo estaba recorrido por un zócalo de piedra y los muros recubiertos de maderas de cedro. Un atrio rodeaba el templo, al que se pasaba desde palacio. El templo era en realidad una capilla del palacio. El templo de Jerusalén, con su división interna tripartita, recuerda a los santuarios de Lakis, de Alalak y de Hazor, fechado en el siglo XIII a.C. Se encontraba emplazado donde en la actualidad se encuentra la mezquita de Omar. La entrada miraba al este. La roca del centro de esta mezquita sería el basamento del altar de los holocaustos, que se encontraba delante del templo. El templo se levantaría al oeste de la roca. Según otra teoría, que parece más aceptable, la roca sería el fundamento del santo de los santos.

En el santo de los santos se conservaba el arca. En la sala de culto se encontraba el altar de cedro, el altar de oro, la mesa de los panes de oblación y los diez candelabros; y el altar de bronce, o altar de los sacrificios, se encontraba delante del templo. En el atrio se hallaba el llamado mar de bronce, que era un gran pilón sostenido por doce toros, del tipo del de Amatunte en Chipre. Los reyes utilizaron el tesoro del templo como propio, pues era un santuario real, o un santuario estatal.

Este templo duró hasta la ruina del Estado de Judá. Los reyes posteriores a Salomón introdujeron algunas innovaciones. Así, Josafat añadió un segundo atrio. En el templo fueron ungidos todos los reyes de Judá. A la entrada se encontraba un cepillo para recoger las limosnas, que sacaba un secretario real. Los reyes fueron los superintendentes del templo. Manasés levantó en el recinto del templo altares a los ídolos y una *asherat*. Ezequías quitó la serpiente de bronce. Josías limpió el templo de los objetos de culto de Baal, de Aserá, de los astros, de los caballos del carro del sol y de los altares. Se celebró en él la prostitución sagrada, y las mujeres tejían velos para la diosa Aserá. Esta represión de la idolatría duró poco, pues el profeta Ezequiel describe el templo lleno de toda clase de imágenes de reptiles y bestias repugnantes, grabadas sobre las figuras. Las mujeres plañían a la muerte de Tammuz y veinticinco sacerdotes se postraban ante el sol llevándose un ramo a la nariz. Se trata de rituales paganos celebrados en el templo de Jahveh.

Alrededor del templo se creó una teología. Era la casa de Dios. La oscuridad del

santo de los santos recuerda la nube del desierto sobre la tienda. El culto respondía a la idea de la presencia divina del templo.

Los profetas defendían la misma creencia. Isaac vio, al ser llamado al ministerio profético, a Jahveh sentado en su trono, y una nube que llenaba el templo. Jeremías afirma que el trono de la gloria de Jahveh se encuentra en Jerusalén. Ezequiel ve la gloria de Jahveh abandonar el templo. En la concepción hebrea, Jahveh, señor del universo, era trascendente, al mismo tiempo que eligió el templo y Jerusalén. Esta dicotomía se solucionó defendiendo que el fiel oraba en el santuario y Jahveh le oiría desde el cielo. No parece que el templo tuviera el simbolismo cósmico que le atribuyeron en el siglo I d.C. Filón de Alejandría y Josefo, según el cual la montaña del templo era el centro del mundo y el templo y sus utensilios eran una imagen del mundo. Sin embargo, hubo cierta oposición al templo, como sucedió con Natán en época de David, o con las recabitas, e incluso con un profeta, que contempló la construcción del segundo templo.

El culto centralizado en Jerusalén

Santuarios

Durante la época de los jueces, a comienzos de la monarquía, se rendía culto a Jahveh en varios lugares altos, que no tuvieron la misma importancia. Las tribus estaban unidas por un vínculo religioso, manifestado en un culto común en un santuario central. Primero este santuario estuvo en Siquén, pero al desplazarse el arca, se cambió el santuario central a Silo. Cuando los filisteos se apoderaron del arca, el santuario fue a Gabaón, a donde se dirigió Salomón a hacer sacrificios y allí tuvo una revelación. En otros santuarios cananeos, reconocidos por el Código de la Alianza, recibió culto Jahveh con anterioridad al siglo VIII a.C., pues se permitía sacrificar en todo lugar donde se mencionase el nombre de Jahveh. En Jerusalén reanudó David el culto interrumpido por la caída del arca en poder de los filisteos y sucedió a Silo como santuario central, aunque todavía Gabaón no perdió su importancia. El centro de culto nacional lo obtuvo Jerusalén en tiempos de Salomón.

La secesión de Israel significó un cisma religioso. Jeroboán, para evitar que su pueblo se volviera a Roboán, fabricó los becerros de oro. Sin embargo, continuó la misma religión, pues sólo se cambió el símbolo. Los becerros eran imágenes de madera chapadas en oro, y no eran imágenes de Jahveh. No fueron atacados ni por Elías, ni por Jehú, ni por Amós. Era fácil para la masa de la población confundirlos con el toro de Baal, de ahí su condena por el profeta Ajías, contemporánero de Jeroboán, por Amós y por el autor del Deuteronomio. Jeroboán construyó dos santuarios rivales de Jerusalén en Dan y en Betel. El primero databa de la época de los jueces y el de Betel se remontaba a Abrahán. Amós condenó estos santuarios, al igual que el de Berseba y el de Samaría. Dan estaba servido por un sacerdocio descendiente de Moisés. Betel tenía un altar. Era un templo del Estado de Israel, con sacerdocio y culto reglamentado, destruidos por Josías. El Deuteronomio, al igual que los profetas Amós, Ezequiel y Oseas, arremetieron contra otros santuarios, como Berseba y Guilgal.

Jerusalén fue el santuario del Estado de Judá visitado por fieles procedentes de Is-

rael. Ezequías intentó convertir a Jerusalén en el único santuario, celebrando allí la Pascua, purificando el templo y reorganizando el clero, al igual que lo pretendió Jonás haciendo una gran reforma religiosa, abandonando el culto de los Baales, de las Astartés y los otros cultos paganos. Josías suprimió los santuarios locales. Con ocasión de esta reforma se eliminó el santuario de Betel. Se celebró una gran Pascua centralizada en Jerusalén. Con la muerte de Josías en el año 699 a.C. volvieron los santuarios locales y los cultos extranjeros en Judá e Israel. Durante el destierro de los hebreos a Babilonia, el templo de Jerusalén quedó en ruinas, pero siguió siendo visitado y quizá celebrando sacrificios.

La reforma de Josías obedeció al descubrimiento en el templo del libro de la ley, el Deuteronomio, que reunía tradiciones levíticas de Israel llevadas a Judá con ocasión de la caída de Samaría, por tanto, es más antiguo que la reforma de Josías. En él se defiende que sólo hay un santuario y un altar, al haber un único Dios. Este santuario no podía estar en otro sitio que en Jerusalén.

El Deuteronomio fue olvidado en la reforma de Ezequías y reencontrado bajo Josías, manteniendo su importancia religiosa entre los judíos deportados a Babilonia, donde no levantaron ningún santuario. En Palestina sólo se reconstruyó el templo de Jerusalén, pero existieron santuarios en Elefantina y Leontópolis. En el santuario de Elefantina se practicó la religión popular descrita por Jeremías y Ezequiel. El santuario de Leontópolis data de época helenística. Garizim era el santuario visitado por los samaritanos. Según la tradición, fue fundado por Josué, destruido por Nabucodonosor y restaurado después del destierro.

En las sinagogas no se celebraban sacrificios, pero en ellas se reunían los judíos para orar, leer y comentar los libros sagrados. Se supone que esta institución comenzó en Babilonia durante el destierro y que llegó a Palestina con Esdras. También se han propuesto fechas de su origen posteriores a la dominación persa.

El sacerdocio israelita

En la época de los patriarcas no había sacerdocio, sino que el cabeza de familia hacía los sacrificios. El sacerdocio en Israel era una función (2 Cr 24, 1-19). Para ser sacerdote no era necesaria la intervención divina, así como tampoco una vocación especial. Al sacerdote se le investía al cumplir por vez primera el gesto ritual de ministro del altar. Después de la cautividad se ungió al sacerdote; previamente era investido, pero no había una ordenación sacerdotal ni otro rito especial. El sacerdocio era sagrado por su función. Permanecía separado de lo profano y sometido a determinadas reglas de pureza. No se podía casar con una prostituta o una mujer repudiada. Vestía trajes especiales al entrar en el santuario. Se purificaba mediante oblaciones y no bebía alcohol.

El sacerdote entraba al servicio de un santuario. Era el guardián del templo y el que recibía a los visitantes. Existían familias sacerdotales en las que el sacerdocio pasaba de padres a hijos. Al crearse un santuario doméstico, inmediatamente se instalaba en él un sacerdote. El santuario de Silo estuvo encomendado a la familia de Elí. David encargó a Sadoq y a Abiatar el cuidado del arca, y Sadoq después entró al servicio del templo. Los sacerdotes de Jerusalén eran más importantes que los de los santuarios locales. Con la reforma del culto se reagrupó el clero.

El sacerdote emitía oráculos, como lo hacían los hijos de Leví. En el desierto se acudió a Moisés para consultar a Jahveh. Después se consultaba mediante el *efod*, los *urim* y los *tummim*. El *efod* era en origen un vestido ceñido que llevaba la diosa Anat, convirtiéndose luego en un atributo del sumo sacerdote, que se llevaba sobre la túnica y el manto y con el que pronunciaba los oráculos. Era una especie de mandil que contenía las bolsas con las suertes. Los *urim* y los *tummim* eran las suertes sagradas. Se ignora en qué consistían, aunque se ha pensado que fueran dados, piedrecitas o varillas. Después del reinado de David no se volvieron a usar en los oráculos el *efod*, los *urim* y los *tummim*. Los reyes Ajab de Judá y Jorán de Israel consultaban a Jahveh mediante los profetas.

Los levitas estaban encargados de la instrucción al pueblo. Jahveh había encomendado a los sacerdotes la enseñanza de la ley en el santuario. La Torá, o ley, era una regla práctica de conducta, principalmente referente al culto y lo puro e impuro. Estas enseñanzas de la ley regían las relaciones entre Dios y el individuo. Los sacerdotes eran los intérpretes de la ley y maestros de la moral y de la religión. Los profetas eran los emisarios de Dios, que les inspiraba directamente. Después del destierro de Babilonia, los levitas fueron los encargados de enseñar al pueblo. Las enseñanzas se impartían ahora en las sinagogas. Los laicos podían ser escribas y doctores de la ley.

En época antigua los patriarcas eran los que ofrecían los sacrificios. En tiempos de los jueces, Jahveh ordenó a Gedeón levantar un altar y ofrecer un holocausto. Los padres de Sansón y de Samuel ofrecían también sacrificios, mientras el sacerdote Elí sólo era el guardián del templo. Los reyes Saúl, David, Salomón y Ajab hicieron sacrificios aunque no eran sacerdotes. A comienzos del siglo VIII a.C. ofrecer sacrificios era un privilegio de los sacerdotes (Lev 1, 1-7), aunque no la función primordial que tenían encomendada. La víctima era sacrificada por el oferente, que podía pertenecer al clero de inferior categoría en los sacrificios públicos. En origen, el sacerdote manipulaba la sangre. Se encargaba de colocar sobre el altar la parte de la víctima ofrecida a Dios. La tribu de Leví era la encargada de ofrecer incienso, privilegio que tenían los descendientes de Aarón.

Con el tiempo el sacerdote perdió la capacidad de emitir oráculos y le quedó reservada la función de sacrificar.

El sacerdote israelita era el mediador entre Dios y el hombre y entre éste y Dios.

Los levitas

Los miembros de la tribu de Leví (Éx 6, 16-20; Num 3, 6-50) eran los encargados de las funciones sacerdotales. La palabra «leví» significa cliente de Dios. El sacerdocio israelita, como el de todo el Oriente, era hereditario, desde muy antiguo, como lo indica el hecho de que los hijos del sacerdote Elí fueron también sacerdotes. En las fuentes más antiguas los levitas aparecen como extranjeros. Las familias sacerdotales estaban vinculadas a un santuario determinado, pero no estaban afincadas a un territorio. Las unía la comunidad de función.

Jahveh eligió a los descendientes de Leví para ejercer las funciones sacerdotales. Estaban al servicio de Aarón, aunque otra fuente les menciona como sus antagonis-

tas por haber animado al pueblo a cometer idolatría. Su situación dentro del pueblo era privilegiada. No se censaban ni recibieron tierras cuando Canaán fue repartida entre la tribus de Israel. Cobraban los diezmos. La familia de Aarón desempeñaba el sacerdocio perpetuo y los restantes hijos de Leví le estaban subordinados.

No se sabe con exactitud la fecha y el motivo de la elección de los levitas. Durante el periodo de los jueces y al comienzo de la monarquía no todos los sacerdotes eran levitas. Samuel pertenecía a la tribu de Efraín, estaba en el santuario de Silo y ofrecía sacrificios. Los hijos de David fueron sacerdotes y pertenecían a la tribu de Judá. Jeroboán colocó a sacerdotes en el santuario de Betel que no eran descendientes de Leví. En otros santuarios de Israel oficiaban levitas, como en el de Dan, donde Miká nombró sacerdote a su hijo. Después contrató a un levita descendiente de Moisés, que era de ascendencia levítica. Desde el periodo de los reyes se preferían levitas para desempeñar el servicio de los santuarios. Los levitas figuran ya como sacerdotes en exclusiva a partir de la primera mitad del siglo VII a.C.

El Deuteronomio es el único libro sagrado que menciona levitas durante la monarquía, pues a los libros de los Reyes sólo le interesaba el sacerdocio de Jerusalén. En el Deuteronomio levitas y sacerdotes desempeñaban las mismas funciones. Todos los levitas no ejercían las funciones sacerdotales, y así no disfrutaban de los emolumentos que tenían los sacerdotes, aunque gozaban de los derechos inherentes a estos últimos. Podía oficiar en el santuario central y recibir su parte como cualquiera de los levitas del santuario. Esta normativa fue anterior a la reforma de Josías. A los levitas, que oficiaban en los lugares altos, sus colegas de Jerusalén les prohibían oficiar en el culto. La posición de los levitas quizá se relacionó con la centralización del culto en un solo santuario o con un proyecto de reforma debido a los levitas de Israel, o un resultado de la reforma de Ezequías. Antes de la reforma, los fieles se sentían atraídos por los grandes santuarios de Betel y de Jerusalén, lo que perjudicaba a los sacerdotes de los santuarios locales. Se estableció así una distinción de hecho entre el sacerdocio de los santuarios locales y el de los grandes santuarios.

En época de Ezequiel estaba ya establecida la diferenciación entre sacerdotes y levitas. Los esclavos públicos del templo, cuya existencia se remonta a David, eran incircucisos y fueron sometidos por los levitas, que en castigo a su idolatría fueron excluidos de los oficios más importantes del sacerdocio. A partir de entonces, los levitas eran sacerdotes de grado inferior. Los llamados sacerdotes levitas eran los únicos que podían ofrecer la grasa y la sangre de las víctimas y entrar en el santuario. Se les consideraban descendientes de Sadoq, el sacerdote de tiempos de David. Se estableció una diferencia entre los sacerdotes, los que servían al templo y los que atendían al altar. Cada uno de estos grupos tenía asignada una zona diferente. La reforma de Ezequiel normaliza la costumbre.

En el libro de Josué se mencionan cuarenta y ocho ciudades repartidas por tribus, propiedad de los levitas, según había ordenado Jahveh a Moisés, pero esta narración parece ser una utopía; debieron ser ciudades donde residían los levitas fuera de los santuarios, dispersas después de la fundación del templo; mientras, según el Deuteronomio, estaban repartidos por todo el territorio, como residentes extranjeros. Ezequiel los asienta en las proximidades de Jerusalén.

Los sacerdotes de Jerusalén y su jerarquía

Los pocos datos referentes al sacerdocio fechables antes de Josías se refieren sólo a Jerusalén. Las referencias minuciosas al sacerdocio de época de David datan de tiempos posteriores a la cautividad de Babilonia. En época de David los sacerdotes fueron Abiatar y Sadoq. Este último sería el sacerdote jebuseo de Jerusalén, que se encontró David al conquistar la ciudad donde se veneraba a El Elyon. Los descendientes de ambos sacerdotes chocaban frecuentemente entre sí.

Los sacerdotes de Jerusalén eran funcionarios del rey al pertenecer a un santuario estatal. Los jefes eran altos funcionarios, y estaban a las órdenes del rey, que, como Ajab, podía ofrecer él mismo sacrificios por su carácter sacral. Con cierta frecuencia las relaciones entre reyes y sacerdotes no fueron amistosas. A la reina Atalía la derribó una conjura capitaneada por un sacerdote; Zacarías fue lapidado por mandato de un sacerdote. Sin embargo, lo frecuente fueron las buenas relaciones entre los monarcas y los descendientes de Sadoq. El sacerdocio israelita, como el de los grandes santuarios de Oriente, estuvo muy jerarquizado. Las pocas menciones que citan al sumo sacerdote antes del destierro parece ser que son interpolaciones. El primer sumo sacerdote fue Josué en tiempos de Zorobabel. El sumo sacerdote era el jefe de la comunidad bajo la dinastía de los Asmoneos. Hacía las veces del rey. Debajo de él venía, en orden de jerarquía, el superintendente del templo, encargado de la policía del templo. Seguía en orden de escalafón los guardianes encargados de recibir las contribuciones del pueblo. Los ancianos tenían un papel importante, pues eran los jefes de las familias sacerdotales.

El rey debía costear los gastos del templo, al carecer éste de bienes, como otros templos de Oriente. No hay datos de que pagara el mantenimiento del sacerdocio.En tiempos de Elí, el sacerdote retiraba una cantidad de carne. Los hijos fueron censurados por separar su parte antes de haber ofrecido la grasa al altar. El sacerdote recibía parte de las contribuciones aportadas por el pueblo. Los sacerdotes recibían, con la condición de reparar el templo, los impuestos obligatorios o las limosnas, según lo mandado por Joás. Si un sacerdote no cumplía con sus obligaciones, se le retenía parte de la paga. Los sacerdotes levitas recibían para la manutención de las víctimas ofrecidas a Jahveh la paletilla, las quijadas y el estómago y el mejor aceite, vino, trigo y lana. Si el santuario estaba lejos, las entregas de las primicias, de los primogénitos y del diezmo se podía permutar por dinero para celebrar un banquete delante de Jahveh, en el que participaban los levitas. Cada tres años, los diezmos se repartían entre las viudas, los huérfanos, los extanjeros y los levitas de donde uno vivía. Todas estas ordenanzas se refieren a los levitas repartidos entre el pueblo. En los códigos elohísta y jahvista no se alude a la parte que corresponde a los sacerdotes de las primicias y del diezmo.

La tradición posterior atribuyó a David las veinticuatro clases de cantores y de porteros. No se mencionan antes de la cautividad, pero ya existían. Actuaban en los santuarios, y así el profeta Amós alude a la música religiosa en el santuario de Betel. Los primeros cantores del templo de Jerusalén eran extranjeros.

Un empleado del templo era el guardián de los vestidos. También los santuarios tenían esclavos, descendientes de los esclavos públicos de la monarquía. Su origen se

remontaba al tiempo de Josué. A este grupo pertenecían los gabaonitas empleados en el templo. Los libros del Éxodo y de Samuel mencionan mujeres que estaban a la entrada de la tienda de reunión, pero no desempeñaban función cultual. En las fiestas religiosas cantaban y bailaban las mujeres. El culto a Jahveh no conoció el sacerdocio femenino, al revés de lo que sucedía en Asiria y Fenicia. Hubo antes de la reforma de Josías prostitutas sagradas en el templo de Jerusalén y mujeres que tejían el velo de Aserá, pero todo esto es de origen cananeo. También existieron prostitutos y prostitutas en Israel condenados por Oseas y por el Deuteronomio, mencionados en el libro de los Reyes, que actuaban en el mismo templo de Jerusalén.

El sacerdocio después del destierro de Babilonia

Nabucodonosor, al conquistar Jerusalén, ejecutó a las altas jerarquías sacerdotales. Fueron desterrados la mayoría de los descendientes de Sadoq y del personal adscrito al templo de categoría inferior y otros levitas que no trabajaban en el templo. Parte de la tribu de Leví y algunos levitas permanecieron viviendo en Palestina. Durante la cautividad de Babilonia siguieron al culto los santuarios locales suprimidos por la reforma de Josías con culto sincretista. Las lamentaciones de Jeremías serían trenos utilizados en las asambleas litúrgicas de Judá. Se ofrecían sacrificios en las ruinas del templo de Jerusalén y se ayunaba.

Sacerdotes de varias familias sacerdotales volvieron a Palestina y también algunos levitas. También volvieron cantores. Los primeros se fueron a Jerusalén, y los cantores, porteros y esclavos del templo, a sus lugares de procedencia.

El ritual de la elección del sumo sacerdote comprendía una purificación y un vestido. La unción del sumo sacerdote se aplicó desde finales de la época persa. Estos ritos de investidura ponen en relación el sumo sacerdote con los reyes.

El ritual de la monarquía pasó, al desaparecer ésta, al sumo sacerdote. Esto le convertía al sumo sacerdote en jefe de la nación representante de Dios.

Los monarcas pagaban antes del destierro todos los gastos del culto público. Ciro y Darío costearon los gastos de reconstrucción del templo, las ofrendas y los suministros a los sacerdotes de Jerusalén.

Sin embargo, bajo Esdras el templo pasó verdadera necesidad. Bajo Nehemías los ingresos eran: la capitación anual de un tercio de siclo para el mantenimiento del culto y la capitación de medio siclo por persona a partir de los veinte años.

Ezequiel asignó una parte de los sacrificios a los sacerdotes. Según los Números, los sacerdotes se mantenían de los sacrificios y de las obligaciones del pueblo. Ahora el sacerdote recibió el pecho y el muslo derecho de las víctima. En los sacrificios de reparación obtenía casi toda la víctima. A los levitas se les asignó el diezmo del trigo y del vino nuevo. Nehemías atribuyó a los sacerdotes las primicias del suelo y de los árboles, los primogénitos, lo mejor de la harina, del vino, del aceite y de las frutas y a los levitas los diezmos.

Los profetas

Los grandes profetas fueron los verdaderos creadores del monoteísmo judío, al luchar contra los cultos cananeos y contra el sincretismo religioso que se filtraba por todas partes, como hizo ya el profeta Elías en tiempos de los reyes del reino del norte, Ajab y Ocozías (874-850 a.C.). Lucharon contra una de las formas más difundidas de la religiosidad cósmica, propia de un pueblo de agricultores que creían que lo demás se manifiesta en objetos y ritos cósmicos. Los profetas judíos vaciaron la naturaleza de toda presencia divina.

El culto y los sacrificios cruentos fueron objeto de duras críticas. No sólo predicaban la desacralización de la naturaleza, la desvalorización de la actividad cultual, sino también la regeneración espiritual del individuo. Al atacar la religión cósmica, los profetas anteriores al destierro anunciaron la ruina del país, la desaparición del Estado hebreo y la total aniquilación del pueblo. Sólo les interesaba la política desde la verdadera religión. Las catástrofes que azotaban a los judíos eran la manifestación de la cólera de Jahveh y teofanías negativas. Descubrieron por vez primera el significado de la historia como epifanía de Dios, teoría aceptada por el cristianismo.

En Israel hubo dos tipos de profetas. El primero estaba formado por los profetas llamados cultuales, que actúan cerca del templo y participan en los ritos junto a los sacerdotes. Son profetas de la corte asociados a los santuarios del rey. Muchos fueron falsos profetas y anunciaban lo que el monarca quería oír. Un segundo grupo estaba integrado por los profetas escritores desde Amós al segundo Isaías. Proclamaban su mensaje en virtud de una vocación especial. Se proclamaban mensajeros de Jahveh, que los llamaba directamente a profetizar. Todos los profetas de este segundo grupo estaban convencidos de la autenticidad y urgencia de su mensaje. La posesión divina se manifestaba frecuentemente mediante el éxtasis. Algunos, como Oseas, fueron acusados de locos. Se trataba solamente de las sacudidas efectistas provocadas por la presencia terrorífica de Jahveh. Este fenómeno es bien conocido a través de las enfermedades iniciáticas de los chamanes, y las locuras de los grandes místicos de todas las religiones. Los grandes profetas no sólo tenían facultades adivinatorias, sino poderes de carácter mágico. Muchos gestos suyos tenían un valor simbólico. La revelación de Jahveh era directa. La fuente de la inspiración podía ser la visión, la audición, el sueño, el conocimiento milagroso, etc. El profetismo del Antiguo Testamento no es fenómeno original de Israel, pues se documenta en todo el Próximo Oriente, como en Mari, etc.

No hubo una oposición radical entre sacerdotes y profetas. Estos estuvieron relacionados con el culto y el templo. Así, Isaías recibió una visión en el templo. Jeremías y Ezequiel fueron sacerdotes. Joel, Habacuc, Nahún y Sofonías compusieron piezas litúrgicas. Sacerdotes y profetas tenían puntos comunes. No hubo en el templo de Jerusalén profetas que formaran una clase particular del clero.

En varios profetas como Amós, Isaías y otros, hay un ataque duro contra la explotación del hombre por el hombre, de las viudas, huérfanos, extranjeros y esclavos por razones estrictamente religiosas. Es lo que gusta a Jahveh y no los sacrificios. También contra la vida de lujo escandaloso de los ricos. Dios quiere la aplicación del derecho y la justicia.

Los ricos «venden al inocente por dinero... tuercen el proceso del indigente», según las palabras de Amós (2, 6-7). Sus riquezas han quedado reducidas a polvo (4, 7-11). Estos pecadores confiados multiplican sus sacrificios. Amós pone en boca de Jahveh la siguiente frase: «Detesto y rehúso vuestras fiestas... por muchos holocaustos y ofrendas que me traigáis, no las aceptaré ni miraré vuestras víctimas cebadas.» (5, 21). Jahveh (5, 24-25) sólo admite el cumplimiento de la justicia y del derecho. Isaías hace decir a Jahveh: «Qué me importa el número de vuestros sacrificios. Estoy harto de holocaustos de carneros, de grasa de cebones.» (1, 11). No vale nada negar porque vuestras manos están llenas de sangre (1, 15). Aprended a obrar el bien: buscad el derecho, enderezad al oprimido, defended al huérfano, proteged a la viuda (1, 17). Isaías ataca los pecados políticos y sociales: la opresión de los pobres (3, 12-15), el desenfreno de la vida de los ricos (1, 11-13), el lujo (3, 12-15), la injusticia social (5, 1-7, 23), el espolio de las tierras (5, 8-10), pecados que el profeta considera como actos de rebeldía contra Jahveh (1, 2-3), condena a los malos gobernantes (28, 19-22) e incluso a los sacerdotes y profetas cultuales (28, 7-13). Mensaje parecido predica Jeremías (7, 9-11) y pasará al cristianismo.

Aspectos del culto

El altar

Era unos de los elementos fundamentales en los santuarios en época de los patriarcas. El rito principal del culto era el sacrificio del altar (Gén 8, 20; 12, 7; 13, 18; 22, 9; 26, 25). En Palestina se hacían sacrificios sobre un altar o roca tallada, como el gran cubo de piedra de Sara, o el bloque rectangular de Hazor de un templo cananeo del siglo XIII a.C. Plataformas de grandes piedras se han hallado en Hazor y Megiddo. Altares israelitas adosados al muro y de piedra se han descubierto en Megiddo, del año 3000 a.C.; en Ay, fechado en el tercer milenio, y en Lakis, siglo XIV-XIII a.C.

Gedeón ofreció un sacrificio sobre una roca. En Bet-Semes, sobre una gran piedra, se ofreció en holocausto las vacas y el carro que habían transportado el arca. El pueblo sacrificaba sobre la tierra en tiempos de Saúl el ganado de los filisteos. Generalmente los altares de la época de Moisés, Josué (Jos 8, 30), de los jueces (Jue 6, 24), de David y de Elías eran construidos como los de los patriarcas. Se excluía el hierro en la fabricación de un altar. Solían tener una rampa o escalera. Los sacerdotes debían llevar pantalones al subir al altar.

En el desierto la tienda tenía dos altares, el del holocausto delante de la entrada y el de los perfumes delante del velo. El primero consistía en unas tablas de acacia chapadas de bronce. El segundo era también de madera de acacia chapado en oro. El templo de Salomón mantuvo estos dos altares.

Ajab sustituyó el altar de Salomón por uno del tipo del que vio en Damasco, según modelo sirio. Era una copia del altar del templo de Hadad-Rimmón en Damasco.

En época cananea los perfumes se quemaban en soportes cilíndricos o rectangulares de barro cocido. Al comienzo de la monarquía israelita se usaban pilares rectangulares, como los de Siquén y Megiddo.

El altar en origen conmemoraba una teofanía, como el que Jacob levantó en Siquén. Era el signo de la presencia divina.

Los sacrificios israelitas. Sus clases

En el holocausto se quemaba toda la víctima, que debía ser un macho sin defecto. Se ponía la mano sobre la cabeza del pueblo. El oferente degollaba a la víctima, mientras el sacerdote rociaba el altar con la sangre; la despedazaba y los cuartos eran colocados sobre el altar.

El sacrificio de comunión era de tres tipos: de alabanza, espontáneo y el votivo. En este sacrificio la víctima se repartía entre Jahveh, el sacerdote y el oferente. La porción de Jahveh era la grasa, el hígado, los riñones y la cola de los ovinos. El sacerdote se quedaba con el pecho. El resto de la víctima lo comían el oferente y los invitados en estado de pureza ritual.

Existían dos tipos de sacrificio expiatorio, el sacrificio por el pecado y el de reparación, con los que se restablecía la alianza con Jahveh rota por el pecado humano. En el primero la víctima variaba según el oferente, y así se sacrificaba un toro si se trataba del sumo sacerdote y del pueblo, un cabrón si del príncipe, una cabra u oveja si de un particular, mientras que los pobres ofrecían dos tórtolas. Estos sacrificios se diferenciaban de los restantes por los ritos. Se llevaba al interior del templo parte de la víctima. En estos ritos quedaba muy claro el valor expiatorio de la sangre. Las carnes se repartían de modo diferente que en el holocausto. El sacrificio de reparación lo ofrecían los particulares. Únicamente se sacrificaban carneros.

Las ofrendas también podían ser de vegetales, como flor de harina no cocida empapada en aceite y acompañada de incienso o tortas cocidas sobre chapas, sin levaduras y con sal, o espigas tostadas o pan cocido, y acompañadas de aceite e incienso de las primicias. De todas estas ofrendas parte se quemaba sobre el altar. Los sacrificios sangrientos los practicaban ya los israelitas seminómadas, pero se desconoce su rito.

Los sacrificios expiatorios se hicieron durante la monarquía. Las ofrendas vegetales son antiguas. Se mencionan ya en el libro de Samuel, al igual que las ofrendas de incienso.

El ritual de los israelitas era afín al de los cananeos. Los sacrificios consumidos sobre el altar fueron tomados de los cananeos y combinados con los antiguos ritos de sangre, desconocidos entre los cananeos. Después estos rituales evolucionaron independientemente.

La religión de Israel rechazó los sacrificios humanos. El sacrificio de Isaac por su padre, Abrahán, se interpreta como prueba. Los sacrificios de niños están atestiguados sólo en tiempos de Ajab, época de un fuerte influjo cananeo. Se celebraban en el valle de Ben-Hummom, en las proximidades de Jerusalén. Este sacrificio es tardío y fue rechazado por el yahvismo y por los profetas. En la actualidad se cree que estos sacrificios no se dieron en la realidad.

Al sacrificio israelita se le han dado varias interpretaciones: dar a una divinidad maligna, medio mágico de unión con la divinidad, y comida del dios. El sacrificio israelita tiene más bien el carácter de don, de comunión con la divinidad. Los profetas que vivieron antes del destierro, como Isaías, Jeremías, Oseas, Amós y Miqueas, con-

denaron duramente los sacrificios, las peregrinaciones y las fiestas. Incluso Amós y Jeremías censuraron el culto del desierto. En realidad, atacan el formalismo de un culto exclusivamente exterior.

La oración

La oración acompañaba al culto. Amós menciona cantos acompañados de instrumentos musicales. La oración pública era rítmica y cantada. El salterio es el libro de oración típico. En él se ha conservado cantos litúrgicos de la época de los reyes. Se oraba de pie. Existían ciertos ritos de purificación y de desecración como holocaustos, sacrificios por el pecado, purificación del leproso y abluciones. Un sacrificio por el pecado, de origen pagano y aceptado por el yahvismo, fue el de la vaca roja, sacrificada por un laico delante de un sacerdote. Se quemaba, y el sacerdote arrojaba al fuego madera de cedro, rojo de cochinilla e hinojo. Las cenizas se depositaban en un lugar puro.

El agua lustral purificaba de la impureza cometida al tocar un cadáver o una tumba.

El leproso que se había curado debía también purificarse mediante el sacrificio de un ave, que debía realizarse sobre un recipiente con agua de una fuente. Otra ave era sumergida en esta agua. Se soltaba el ave y se hacía una aspersión sobre el leproso. Al octavo día se ofrecía un sacrificio por el pecado y un holocausto. Todas estas prescripciones eran restos supersticiosos en origen.

Ritos y fiestas sagradas

El israelita celebraba un gran número de fiestas. La vida pastoril y agrícola estaba marcada por tres grandes fiestas, al igual que los acontecimientos públicos o familiares.

El servicio diario del templo comprendía el sacrificio de un cordero por la mañana y un holocausto por la tarde, acompañado de una ofrenda de harina y de una libación.

En el novilunio se sacrificaban en holocausto diez toros, un carnero, siete corderos, un macho cabrío por los pecados y se hacían ofrendas y libaciones.

La fiesta principal de los judíos era la Pascua (Éx 12, 1-20), fiesta típica de pastores, que se celebraba en el plenilunio del primer mes de primavera. Con la sangre del cordero sacrificado se rociaba la puerta. La carne debía asarse y comerse esa misma noche. No se debían romper los huesos de la víctima. Se comía con panes sin levadura e hierbas amargas. Los familiares estaban preparados para viajar. Al día siguiente se celebraban los ácimos, o panes sin levadura. Era una fiesta agrícola. Posiblemenete recibieron los israelitas esta fiesta de los cananeos. El Deuteronomio obligaba a celebrar la Pascua en Jerusalén. Con la reforma de Josías se unieron ambas fiestas.

La segunda gran fiesta era la siega del trigo. Se celebraba cincuenta días después de cortar la primera gavilla. El rito consistía en la ofrenda de dos panes de harina nueva cocida con levadura. Esta fiesta es también de carácter agrícola y también tomada probablemente de los cananeos.

La tercera gran fiesta era la de los Tabernáculos (Dt 31, 10), igualmente de carácter agrícola. Se celebraba cada año en el santuario de Silo al cabo de una peregrinación. Iba acompañada de fiestas populares, con danzas y cantos. Duraba siete días y se celebraba a comienzos del año en otoño.

Ritual funerario

Los israelitas inhumaban. En el duelo participaban plañideras (Jer 9, 17-18; 22, 18; 34, 5), ya documentadas en el sarcófago de Ahiram de Biblos y en pinturas egipcias, como las de las tumbas de Ramose de Tebas, alto oficial en tiempos de Amenhotep IV (1380-1362 a.C.), de Minnakht, que vivió en tiempos de la dinastía XVIII, en torno al año 1480 a.C.; de los escultores Nebamim e Ipuky de Tebas, de época de Amenofis IV, etc. En los funerales de los reyes judíos se quemaban perfumes.

Soberanía

La monarquía israelita fue en origen una institución extranjera y, como tal, mal vista por un amplio sector de la sociedad, pues Yahveh era el único rey de Israel. Sin embargo, no tardó en ser considerada agradable a Jahveh, que era el que ungía a los reyes (1 Sm 24, 7-11; 26, 9-11; 16, 23), lo que convertía al monarca en hijo suyo (2 Sm 7, 14). El pueblo hebreo se consideraba, igualmente, hijo de Jahveh. El monarca pertenecía a la esfera de Jahveh, pero no estaba divinizado.

El ritual de la ceremonia de la consagración del monarca comprendía varios ritos: la unción, la proclamación de la realeza y la entronización. Una de las finalidades del rey era asegurar el orden cósmico, la fertilidad de los campos, administrar la justicia y defender a los débiles.

La monarquía fue considerada como una nueva alianza entre David y Jahveh. Los reyes eran los jefes de la religión estatal, aunque se han conservado pocos datos sobre la función sacerdotal del monarca. El Antiguo Testamento proporciona algunos indicios sobre la misma, y así cuando el arca fue transportada a Jerusalén, David, actuando en calidad de sacerdote, danzó delante del arca, ofreció holocaustos y sacrificios de comunión y bendijo al pueblo en nombre de Jahveh (2 Sm 6, 16-18). Su hijo Salomón bendijo igualmente a la asamblea reunida con motivo de la dedicación del templo de Jerusalén (1 Re 8, 14).

El salmo 110, 4 proclama al monarca sacerdote eterno, según el rito de Melquisedec. Es posible que el monarca desempeñara un papel importante en los rituales del Año Nuevo, que implicaría la revitalización simbólica de la creación y el rito de la muerte y resurrección del rey, con lo cual aparecen también relacionados algunos salmos. Muchos monarcas tributaron culto a los dioses cananeos, a las alturas, a la vegetación y a las piedras, como por ejemplo Salomón, quien aceptó los cultos de sus múltiples esposas extranjeras y construyó santuarios a sus dioses (1 Re 11, 6-7).

El judaísmo dividió los libros del Antiguo Testamento en Pentateuco, Profetas y hagiógrafos. El canon judío de libros revelados se fijó en el concilio de Jamnia (90-100). Las tendencias racionalistas del judaísmo de Alejandría los agrupó en Pentateuco; historia (Josué, Reyes, Rut, Crónicas, Esdras, Nehemías y Ester); profecía (Profetas, Lamentaciones y Daniel) y poesía y sabiduría (Job, Proverbios, Salmos, Cantar de los Cantares y Eclesiastés).

Casi todos los géneros literarios del Antiguo Testamento son los mismos que los empleados en el antiguo Oriente. Así los relatos del Génesis sobre la creación son análogos a los de las literaturas de Egipto y de Babilonia y más concretamente a la creación en el *Enumash Eli.* Este último también tiene puntos de contacto con los libros de los Salmos y de Job. La narración del Génesis sobre el paraíso y el diluvio presenta paralelos con el poema babilonio de Gilgamesh y con la segunda obra babilonia, *Atrahasis.* La división de la humanidad y la diversidad de lenguas se repiten en la literatura mesopotámica, donde igualmente se encuentran genealogías anteriores y posteriores al diluvio.

La literatura judaica hebrea está muy influida por la del antiguo Oriente, incluso se emplean las mismas formas apodícticas, como especiales entre los heteos. Las ordenanzas litúrgicas israelitas recuerdan las de la monarquía hetea referente a los sacerdotes y servidores del templo, al culto y a los detalles de la liturgia de los días festivos. Las ceremonias de la fiesta de Año Nuevo israelita son semejantes a las de Mesopotamia. La literatura del antiguo Oriente tiene parecidos registros sobre diferentes temas de la Biblia: generaciones del mundo, reyes y profetas, ciudades y comarcas, etc. En las literaturas egipcia y mesopotámica hay descripciones históricas y crónicas, como las de los libros de los Reyes. Los himnos son conocidos en Mesopotamia y en Egipto igualmente. Así, el salmo 104, himno a Jahveh creador, se fecha después del destierro, y está inspirado en el himno de Amenofis IV al sol e influido por la literatura egipcia. Está redactado como las listas enciclopédicas de las ciencias naturales de Egipto, incorpora motivos sirio-cananeos del caos acuático primordial.

Israel pronto tuvo una poesía lírica, e incluso épica, de las que se conocen ciertas alusiones en los libros sagrados, como el *Libro del Justo*, el *Canto del pozo*, el *Libro de las batallas de Jahveh* y el *Canto de Débora.* Los salmos forman varias colecciones: salmos 3-11, atribuidos a David, que es la colección más antigua; salmos 42-89, colección elohísta, con algunas otras colecciones más pequeñas, relacionadas con el culto, como los salmos de Coré y de Asaf, que proceden de estos dos gremios de cantores del templo en el periodo posexílico; y finalmente los salmos 90-149, que no se vinculan con los anteriores. Según su tipología, los salmos se pueden clasificar en himnos, lamentos colectivos o individuales, cantos de acción de gracias, cantos reales y poesía didáctica y sapiencial. Aunque ya en los siglos I-V a.C. circularon algunos salmos, la redacción definitiva no es anterior al año 300 a.C. Los Proverbios se inspiran en la literatura egipcia, pues algunos de sus pasajes son una adaptación del Immo-Em-Afah. Los problemas del justo paciente y del impuro triunfante, tal como aparecen en el libro de Job, se plantearon ya en *Alabanza al juicio de la sabiduría*, en la *Teodicea* y en la obra egipcia *Disputa sobre el suicidio.* Poemas del tipo del Cantar de los Cantares se

encuentran en Mesopotamia, al igual que las Lamentaciones, que cantan la destrucción de Jerusalén. El Cantar de los Cantares, fechado entre los siglos V-IV a.C., tiene paralelos con la literatura amorosa egipcia. Otra interpretación le atribuye un carácter mitológico-cultual, relacionado con las bodas de las divinidades de la vegetación o con el matrimonio sagrado. Incluso se ha defendido la presencia de huellas de drama, representado en Jerusalén durante la fiesta de Tammuz-Adonis e Ishtar.

El Eclesiastés era uno de los cinco libros que se leían en las fiestas de los Tabernáculos. El autor usa el recurso literario de presentarse como rey. Su fecha más probable es la segunda mitad del siglo III a.C. Este libro acusa quizá contactos ocasionales con la filosofía griega cínica y epicúrea. Otros influjos más claros le relacionan con la literatura sapiencial egipcia, conocida a través de traducciones al arameo hechas por los judíos de Elefantina y fechadas en el siglo V a.C. Otros paralelos conducen a la épica de Gilgamesh. Asienta el criterio que el destino del hombre se encuentra en manos de Dios y no depende de su conducta piadosa, que era la creencia tradicional; asimismo aconseja disfrutar de la vida, como en el canto egipcio del arpista y los consejos del copero de Dios en el poema de Gilgamesh.

Las Lamentaciones son cuatro elegías y una oración comunitaria, motivadas por la destrucción del templo. Tienen paralelos en los lamentos de destrucciones de los templos en Mesopotamia, pero no parece que exista una dependencia literaria respecto a estos últimos. Fueron redactados por un testigo, pero la tradición atribuyó su paternidad al profeta Jeremías. Los cantos debieron escribirse después del año 587 y antes del año 538 a.C.

Concepto de Dios en Israel

La peculiaridad más notable de la religión de Israel fue la creencia en un único Dios, fuera del cual no hay otros dioses. Con el tiempo se produjo una evolución hacia este concepto. Los hebreos reconocían en la historia el escenario en la intervención divina. Jahveh se reveló como Dios salvador a favor de un grupo explotado que residía en Egipto, al que convirtió en pueblo elegido por él en los acontecimientos históricos.

Estas relaciones se mezclaron con privilegios y obligaciones. Toda la historia de Israel fue un encuentro con el Dios vivo, que actúa en la historia. Este Dios suscitó intérpretes del acontecer histórico, que hicieron una filosofía de la historia. Las primitivas confesiones de fe en Israel insisten en su acción salvífica. Jahveh era un Dios que trascendía las fuerzas de la naturaleza. La fe en la creación de Jahveh no es el artículo más primitivo ni esencial. El Dios de Israel no se vincula con los ritmos y ciclos de la naturaleza. Rechazó los mitos sagrados, que celebraban el ciclo de la vida y de la muerte, y eliminó la mitología. Los cielos eran para los mesopotámicos la misma majestad divina, pero para el salmista sólo un testimonio de la grandeza de Dios. En Egipto y Mesopotamia los dioses eran inmanentes a la naturaleza. En Mesopotamia se concebía al sol como el dios Shamash; el salmista como el servidor fiel, pues Jahveh no estaba en la naturaleza. El Antiguo Testamento no diviniza la naturaleza. El Génesis presenta la creación como buena. Jahveh y el hombre, imagen y semejanza de dios, están en mutua conexión. El hombre domina la naturaleza. La creación es un acto de la voluntad divina.

En la narración bíblica de la creación no aparece ningún relato mítico del tipo de los orientales, que describe la lucha con otros dioses o seres mitológicos. El caos se opone a la creación ordenada. El Océano aparece en las cosmogonías orientales como origen de la vida. La creación del hombre, como en las narraciones acadias y babilónicas, fue una nueva decisión del creador. La idea de que el hombre es imagen de Dios y que éste le forma con polvo de la tierra se encuentra en Mesopotamia y Egipto. En los mitos de la creación de Sumer y de Babilonia el hombre es creado para trabajar los campos divinos. El jahvista desmitifica el trabajo, que es presentado como un valor en sí.

Literatura apócrifa y apocalíptica

La literatura apócrifa se caracteriza por ser total o parcialmente judía o haber sido redactada entre los años 200 a.C. y 200 d. C.; considerarse a sí misma obra inspirada; referirse al Antiguo Testamento y atribuirse a un autor citado en este último. Esta literatura usa un lenguaje mítico.

Los apócrifos son numerosos: 2 Baruc, 1 y 2 Henoc, 4 Esdras, Testamento de los XII Patriarcas, 3 y 4 Macabeos, Testamento de Moisés, etc. Gran parte de la literatura apócrifa es de carácter apocalíptico, de revelación, sobre verdades inaccesibles al hombre y referentes principalmente a la escatología individual y colectiva. Esta literatura apareció en una época turbulenta para el judaísmo, cuando el proceso de helenización de Israel corría el riesgo de ser profundo, principalmente bajo Antíoco IV, cuando surgió la resistencia armada capitaneada por el sacerdote Matatías y sus hijos, y otra de carácter espiritual de los piadosos.

Las facciones. Los saduceos

Según el historiador judío Flavio Josefo, en esta época aparecieron las tres facciones de los saduceos, los esenios y los fariseos. Los primeros eran la nobleza laica y sacerdotal helenizada y apoyaban al régimen vigente. No creían en la resurección de los cuerpos ni en los ángeles ni en la providencia divina.

Los esenios

En el siglo II a.C. se dio una fuerte separación entre los judíos helenizados y los piadosos, que son los autores de gran parte de la literatura apócrifa.

El origen de la comunidad esenia fue el nombramiento de Jonatán, hermano y sucesor de Judas Macabeo, como sumo sacerdote, después de los tres sacerdotes helenizados Jasón, Menelao y Alcino, impuestos por Antioco IV y por Demetrio IV. El periodo de formación de los esenios se extendió durante los pontificados de Jonatán y de Simón, con los que el Maestro de Justicia entró en conflicto. Esta etapa se caracteriza no sólo por la evolución dentro del grupo esenio, sino por los conflictos con el poder religioso y político de Jerusalén. Estos conflictos estallaron durante el pontificado de Juan Hircano, que persiguió al Maestro de Justicia en su retiro y durante

cuyo mandato pereció éste. El sacerdote impío no sería una persona determinada, sino que se referiría a los sacerdotes asmoneos desde Judas Macabeo hasta Alejandro Janeo, según un orden preciso.

Hacia el año 130 a.C. una secta de los esenios se instala en Qumrán, junto al mar Muerto, comunidad que sería destruida en el año 68 d.C. Recientemente se ha propuesto la teoría de que los moradores de Qumrán son un grupo esenio escindido del núcleo original. Tanto el Maestro de Justicia como su oponente, el Mentiroso, habían pertenecido al grupo fundamental. Disputaron entre sí y una pequeña parte siguió al Maestro de Justicia. Los orígenes del movimiento esenio y los orígenes de Qumrán son diferentes. El esenismo es un movimiento palestino que hunde sus raíces en la tradición apocalíptica de Palestina de finales del siglo III y II a.C. y que continuó bajo la dominación romana.

La comunidad de Qumrán se consideraba el auténtico Israel, la comunidad de la alianza santa, pobre y eterna. Con el tiempo se desgajaron otras comunidades. La de Damasco prohibía la poligamia del rey. Los terapeutas de Egipto formaban cenobios vecinos de hombres y mujeres, pero al igual que los de Palestina, practicaban el celibato. Qumrán era una comunidad cismática, separada del sacerdocio oficial de Jerusalén, del templo y de los fariseos. Estaba formada en gran parte por sacerdotes, a los que se unió gran número de fariseos perseguidos por Juan Hircano (134-104 a.C.). Alejandro Janeo (103-76 a.C.) continuó la persecución despiadada contra los fariseos, que fueron después favorecidos por su sucesora y viuda Alejandra (76-62 a.C.). Seguían el calendario solar, pues no admitían el lunar impuesto en tiempos de Jonatán. Este punto parece ser fundamental en la disputa entre el Maestro de Justicia y el Mentiroso, además de la organización del ciclo festivo y de la forma peculiar de interpretar las prescripciones bíblicas, relacionadas con el templo, el culto y la pureza de las personas y de las cosas.

Los miembros de la secta se dedicaban al estudio y práctica de la Torá de Moisés, a la revelación de los profetas y a la revelación comunicada al Maestro de Justicia sobre la interpretación del texto bíblico. Esta conciencia de haber tenido una revelación llevó al Maestro de Justicia a anunciar la inminencia del final de los tiempos, la conciencia de la elección y predestinación divinas, la inutilidad del templo y del culto en él tributado, a proponer una serie de normas para la vida diaria, que quiso imponer no sólo a sus seguidores sino a todos los esenios, imposición que fue rechazada por éstos y llevó a la ruptura. Los miembros de la secta creían en la libertad y admitían la predestinación para el bien y al mal. Al igual que los apocalípticos, creían que Dios había escrito de antemano la historia del mundo y de la humanidad. Su soteriología era la salvación por la gracia y no por las obras. El cumplimiento de los mandamientos era la condición para la alianza de Dios.

Los sacerdotes desempeñaban un papel fundamental en Qumrán. En el consejo supremo de la comunidad había doce laicos y tres sacerdotes; en el consejo de los jueces, seis laicos y cuatro sacerdotes o levitas, y en la división menor de la comunidad un sacerdote y diez laicos.

Qumrán elaboró una teoría del templo y de los sacrificios: el templo era la comunidad misma y los sacrificios eran espirituales. La secta tenía una función expiatoria que borraba los pecados. A los impíos sólo esperaba la aniquilación. La comunidad era de hermanos y el principal mandamiento el amor. Las comidas de los esenios eran sagradas, pero no sacrificiales. Podían comer carne, pero no los terapeutas, ni

beber vino. Se comía en silencio y vestidos con trajes sagrados y después de bañarse. Las comidas eran ritos de alianza entre sus participantes y posiblemente también de alianza con Dios y con los antepasados.

Los fariseos

La secta de los fariseos creía en los ángeles, en la resurrección, en el libre albedrío y en la providencia divina, al igual que los esenios, los sectarios de Qumrán y los cristianos, y a diferencia de los saduceos.

Se oponían generalmente a las especulaciones apocalípticas y a los cálculos sobre el final de los tiempos. Acomodaban tanto la ley escrita como la oral a las necesidades de los tiempos. En casos de necesidad, quebrantaban la obligación del cumplimiento del sábado. Los fariseos pusieron el núcleo de la vida religiosa en el cumplimiento de la ley establecida tras la reforma de Esdras. Su doctrina de salvación para los israelitas era muy generosa. Los escribas laicos cultos presidían a los fariseos.

Teología apocalíptica

Trascendencia divina

Los apócrifos acentúan la tendencia del judaísmo posexílico a trascendentalizar a Dios, como atributo de su santidad. El nombre de Jahveh dejó de pronunciarse y se sustituye por Adonay. Sin embargo, Dios está comprometido en la salvación de Israel y a través de este último en la de todas las naciones. Dios se comunica pero no mediante los profetas, sino por las visiones y sueños.

La salvación de los gentiles

Algunos apócrifos, como el Testamento de los XII Patriarcas, obra fechada entre los años 109-106 a.C., y otros de época helenística, extendieron la salvación a todos los gentiles. En los Oráculos Sibilinos, libro III, datado hacia el año 140 a.C., se lee:

> Ni tampoco habrá de nuevo guerra sobre la tierra, ni sequía, ni volverá el hambre. Por el contrario, habrá una gran paz por toda la tierra y el rey será amigo del rey hasta el fin de los tiempos, y el Inmortal en el cielo estrellado hará que se cumpla una ley común para todos los hombres por toda la tierra.

La acción de Dios trasciende a Israel y llega a algunos individuos. El Apocalipsis siriaco de Baruc, fechado hacia el año 70 a.C., afirma que el número de los israelitas que se salvan es muy pequeño.

Antropocentrismo y teocentrismo

La acción de Dios es antropocéntrica, como en el Antiguo Testamento, y se convierte en los apócrifos en un teocentrismo. Dios cuida del hombre para que éste se centre en Dios y participe de su reino.

El Dios de los apócrifos es clemente y misericordioso. Es sentido como padre y protector de todos.

Los apócrifos de origen palestino suelen entender la justicia como justicia salvífica, y los de origen helenístico más bien como distributiva. La justicia del hombre consiste en cumplir la Torá. El mandamiento por antonomasia era la caridad con el prójimo.

ANGEOLOGÍA

Origen de la creencia

La creencia en los espíritus buenos y malos llegó al mundo judío desde Persia a través de Babilonia, aunque los israelitas desde antiguo creyeron en la existencia de seres muy superiores al hombre, como la serpiente del paraíso. En este grupo se encuentran también los querubines, seres híbridos de origen mesopotámico mitad hombres y mitad animales, que guardaban las puertas del paraíso. Los serafínes eran en origen los dioses protectores, que flanqueaban a los reyes de Oriente.

Antes del destierro a Babilonia no se perfila la condición moral de los ángeles. Después del destierro, ya aparecen los ángeles buenos y malos o demonios. Los ángeles llenan el vacío que hay entre la lejanía de Dios y el hombre, aunque Dios se puede comunicar directamente con el género humano.

A estos seres se les denomina generalmente ángeles, hijos de Dios o hijos del cielo, los santos, los que no duermen, los vigilantes. Este nombre se aplica también a los ángeles caídos que fornicaron con las hijas de los hombres (Gén 6, 1-4).

Creación

El apócrifo denominado Jubileos, fechado hacia el año 105 a.C., afirma que los ángeles aparecieron el primer día de la semana de la creación. Los ángeles estaban hechos de fuego. En ocasiones se les representaba vestidos de blanco o de luz, mientras que otras veces se aparecían en forma humana. Los judíos creían que los ángeles tenían un cuerpo etéreo y por eso podían pecar con las mujeres.

Número de ángeles

Los ángeles eran miríadas, según la literatura apócrifa. En 2 Henoc, se lee que en el primer cielo se encuentran doscientos ángeles que mandan sobre las estrellas.

También se dice que existían quince miríadas de ángeles que guían al carro del sol de día, y tan sólo mil de noche. Ángeles de seis alas preceden al carro del sol y cien espíritus celestes le dan fuego. Satanael, ángel rebelde, dirige doscientas miríadas de ángeles en al quinto cielo. En el sexto se encuentran siete formaciones de arcángeles que controlan la naturaleza, a las plantas y al hombre. Cada uno de estos tiene un ángel custodio. Entre los arcángeles se encuentran siete fénix, siete querubines y siete hexápteros. El séptimo cielo lo habitan las virtudes, las dominaciones, potestades, querubines, serafines, tronos y escuadrones de ángeles de múltiples ojos.

1 Henoc, fechado hacia el año 170 a.C., menciona siete clases de ángeles: querubines, serafines, los ángeles de múltiples ojos, potestades, tronos y dominaciones. Querubines y serafines guardan el paraíso, y junto a los ángeles de múltiples ojos vigilan el trono de Dios.

Según los Jubileos, los ángeles forman jerarquías y se dividen en superiores e inferiores. Los primeros sirven en la corte celestial y guardan el sábado. Los segundos gobiernan los fenómenos de la naturaleza. La jerarquía suprema son los ángeles de la presencia divina, que cuidan de los hombres. Los ángeles de la presencia divina son los arcángeles en número de siete, número posiblemente en relación con las siete divinidades de los babilónicos. Sus nombres son: Uriel, Rafael, Ragüel, Miguel, Saraqael, Gabriel y Remeiel. Según 1 Henoc, Uriel rige el mundo y el tártaro; Rafael los espíritus del hombre; Ragüel, las estrellas y la administración de la justicia; Miguel, el pueblo de Dios; Saraqael, los pecadores; Gabriel, el paraíso, los querubines y los serafines; y Remeiel, los resucitados. Esta alta jerarquía angélica intercede por los hombres, revela los secretos de Dios y guía a los hombres.

Todas las naciones tienen su ángel custodio, que puede apartar a los pueblos de Dios. La literatura apocalíptica defendió que los ángeles regían el cosmos, las lluvias y los fenómenos atmosféricos. Los ángeles estaban al frente de las estrellas, que probablemente se consideraban seres vivos, e igualmente intervenían en la vida de los hombres. Los guiaban, protegían e interpretaban las visiones apocalípticas.

Demonios

Eran ángeles rebeldes. También estaban jerarquizados. Al frente de ellos se encontraba Satán, el acusador o Mastema. Se encargaban de perder y causar toda clase de males a los hombres, Satán extravió a los ángeles malos, a los que convirtió en súbditos suyos. A veces, el jefe de los ángeles malos se llama Beliar.

La caída de los ángeles se interpreta como la explicación del origen del mal. Los ángeles responsables de este acontecimiento fueron Semyaza y Azabel. La caída se pone en relación con la unión de los hijos de Dios con los hijos de los hombres, o con la creación y pecado del primer hombre.

Origen del mal

El pecado del primer hombre, incitado por el demonio, fue el origen del mal. El mal es superior al hombre y no se puede explicar por el libre albedrío humano. Tampoco su origen está en Dios, sino que se debe a poderes sobrehumanos diferentes de los divinos.

El pecado proviene de la unión de los ángeles con las hijas de los hombres. Algunos apócrifos insisten también en que el hombre es responsanble de sus pecados. Igualmente se creía que el mal se debe a la inclinación maligna introducida en el hombre, pues Dios creó al hombre con estas dos tendencias, la positiva y la negativa. Esta inclinación al mal no existirá en la vida futura.

Pesimismo y dualismo

Los apócrifos se caracterizan por su concepción dualista: Dios y Beliar, ángeles buenos y malos, hombres buenos y malos, el mundo presente y el del futuro, los que se salvan y los que se condenan. Se ha supuesto que este dualismo es de origen persa. Sin embargo, el dualismo cósmico persa, con un Dios bueno y otro malo de la misma categoría, nunca fue aceptado por los apócrifos ni por el Antiguo Testamento. Los apócrifos admiten la existencia de poderes contrarios a Dios, pero subordinados a él.

A influjo iranio se debe la superación de la concepción tradicional de los profetas de que el futuro será intramundano. Los apócrifos admitían, al igual que los persas, el mundo presente y el de más allá. El pesimismo de los apócrifos sobre el mundo presente contribuyó a aceptar esta creencia. La literatura apócrifa es pesimista en la interpretación de la historia presente y futura. Sin embargo, junto a este pesimismo, los apócrifos esperaban de Dios la salvación.

En 4 Esdras, redactado hacia el año 150, el libro más pesimista sobre la salvación, se leen frases como las siguientes: «no hay hombre entre los nacidos que no obre el mal», «muchos han sido creados pero sólo pocos se salvarán». El Apocalipsis siriaco de Baruc es menos pesimista, pues sostiene que los justos no son pocos y describe la historia humana como la alternancia de buenos y malos; según este texto, el mal no es totalmente malo ni el bien totalmente bueno. Los Jubileos presenta un dualismo parecido.

En la literatura de Qumrán, el dualismo ético se establece en la oposición entre Dios-Mastema, ángeles buenos-ángeles malos, justos-malvados. En Jubileos los buenos son los israelitas y los malos los gentiles. Los apocalípticos y el Libro de la Sabiduría sitúan la retribución de los buenos al final de los tiempos, siempre en un futuro intramundano.

Al igual que los libros sapienciales del Antiguo Testamento, los apócrifos dividen el mundo en dos planos, cielo y tierra, y por ello a Dios se le denomina el Altísimo. El libro de Daniel cita los libros celestes y 1 Henoc las tablas celestes, donde todo estaba ya escrito. El dualismo espacial no admite contrarios. Doctrina típica del Oriente era la correspondencia entre cielo y tierra. Las cosas humanas y sagradas fueron modeladas según el prototipo celeste.

Varios apócrifos admiten la distinción entre alma y cuerpo.

Reino de Dios

El contenido del reino de Dios es un tema tratado frecuentemente en los apócrifos. Los agentes son Dios y el Mesías; el sujeto, los ángeles y los hombres, los israelitas y los gentiles. Los bienes de la salvación son materiales y espirituales. El objeto es

la victoria de Dios y el objeto inmediato, el triunfo de Israel y su salvación. Suele extenderse a Israel, que se salvará colectivamente. Sin embargo, algunos apócrifos, como 1 Henoc, el libro III de los Oráculos Sibilinos y algunos párrafos del Testamento de los XII Patriarcas, admiten la posibilidad de salvación de los gentiles. Los profetas tuvieron esta misma contradicción. El segundo Isaías admite la salvación, pero Jeremías, Zacarías y Ezequiel fueron partidarios de su aniquilación.

El concepto «reino de Dios» no tuvo un significado uniforme en el Antiguo Testamento. Se daba en el pasado, en el presente y en el futuro de Israel, al que afectaba, pero también a todas las naciones. Se ejercía a través de un rey descendiente de David, que la literatura extrabíblica llama Mesías, pero igualmente se puede dar el reino de Dios sin Mesías o a través del siervo de Jahveh. Es el reino escatológico del final de los tiempos en un futuro cercano. Es futuro, pero ya está presente. Ha venido, pero no plenamente. Es de duración ilimitada. El reino de Dios es intramundano siempre que va ligado a los días del Mesías, ya que los profetas y los salmos sólo creen en este mundo.

Algunos apócrifos admiten la existencia de dos reinos de Dios, un temporal intramundano y otro trascendente. Esta teoría pasó a la teología cristiana y rabínica. El reino de Dios ultramundano no será perfecto. Los apocalípticos suelen admitir sólo un reino de Dios en el más allá, pues este mundo está dominado por los malos demonios.

En el Libro de Daniel, redactado poco antes del año 165 a.C., el reino de Dios será en este mundo de Israel, y será eterno. Por tanto, los israelitas asesinados durante la persecución de Antíoco IV y otros muchos muertos resucitarán corporalmente para incorporarse a este reino. Estos textos influyeron profundamente en los apócrifos. Los Jubileos también colocan el reino de Dios en este mundo, y más concretamente en Palestina; Jerusalén y el templo son el ombligo del mundo. El Libro de Noé acepta un reino de Dios intramundano, y admite igualmente la resurrección de justos y pecadores.

El Hijo del Hombre

Este sintagma aparece en la literatura apocalíptica y después desempeñó un papel importante en el pensamiento de Jesús y en el cristianismo primitivo. Se encuentra ya en Daniel 7, con sentido de una colectividad que no excluye el sentido individual, que sería un personaje trascendente, el hombre celeste de los gnósticos o un título del Mesías. Seguramente existió ya antes de la composición del Libro de Daniel. En las Parábolas de Henoc, fechadas en torno al año 100 a.C., el Hijo del Hombre es un ser anterior a la creación, un ser divino preexistente, trascendente, juez de vivos y muertos. Se manifiesta al final de los tiempos. Recibe títulos propios del Mesías, como «el elegido», «el ungido del Señor», «luz de los gentiles», etc. La iglesia primitiva y el propio Jesús identificaron al Hijo del Hombre con Jesús, quien habla de sí mismo como el Hijo del Hombre.

Viajes por el cielo

En el libro 1 Henoc (17-36), que es el apócrifo más importante, se describen dos viajes de Henoc por la tierra, por el cielo y por el sol. En 2 Henoc se descubren los siete cielos. EL primero es un inmenso mar, con los depósitos de hielo, nieve y escarcha; doscientos ángeles controlan las estrellas. En el segundo cielo se encuentran los ángeles rebeldes y en el tercero el jardín del paraíso con el árbol de la vida. En el cuarto cielo moran el sol y la luna, que salen por doce puertas; quince miríadas de ángeles tiran del carro solar durante el día y cuatrocientos ángeles quitan la corona al sol durante la noche. Preceden a la carroza ángeles de seis alas y un centener de espíritus celestes le dan fuego.

El quinto cielo es la morada de los ángeles que se rebelaron contra Dios, que fueron doscientas miríadas capitaneadas por Satanael. En el sexto cielo habitan siete formaciones de ángeles que ordenan la marcha de la naturaleza. En el último cielo se encuentran los serafines, los ángeles de la presencia divina y el trono de Dios.

Seol

En 1 Henoc (22) se describe el Seol. En una cueva de la montaña se encuentran los espíritus de los justos, refrescados por el agua de una fuente. En una segunda cueva se hallan los pecadores que no expiaron los pecados durante la vida. En la tercera moran los pecadores castigados y en la cuarta los mártires. Al final se producía una resurección de los espíritus.

La inmortalidad del alma

El Libro de los Vigilantes cree en la inmortalidad del alma, pero no en la de los cuerpos. Esta creencia debe ser antigua, anterior al año 400 a.C. Es poco probable que se deba a influjo persa. El Eclesiastés, fechado a mediados del siglo III a.C., se ríe de esta creencia (3, 18-21).

Pervivencia del pensamiento apocalíptico

Las creencias apocalípticas son de gran importancia para interpretar correctamente las enseñanzas de Jesús y las del cristianismo primitivo. Jesús era un apocalíptico y sus creencias religiosas se movían en este ambiente. Sus primeros seguidores fueron judíos de Palestina que se habían criado en círculos de la apocalíptica. De este modo muchas creencias de esta doctrina judía pasaron a Jesús y a la iglesia primitiva, llegando hasta nuestros días. También el judaísmo posterior a la destrución de Jerusalén y el Islam son deudores de la apocalíptica.

QUMRÁN Y EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

No se puede negar algunos puntos de contacto entre los esenios de Qumrán y Jesús y el cristianismo primitivo, pero las diferencias son profundas. En un principio la secta de Qumrán era una élite sacerdotal con aportaciones importantes de fariseos. Ni Jesús ni sus seguidores eran sacerdotes, ni a Jesús ni a sus discípulos directos remonta ningún sacerdocio. El Maestro de Justicia rompió con el templo y el culto de Jerusalén. Ni Jesús ni sus discípulos inmediatos hicieron nunca esto, pues Jesús predicaba en el templo y los judeocristianos cumplían con el templo y sus preceptos.

El movimiento de Qumrán es de élites. La predicación de Jesús y sus seguidores es de masas. En Qumrán las abluciones y baños constituían un rito importante, que, sin embargo, no tuvo eco en el cristianismo. Jesús no impuso el celibato ni siquiera a sus inmediatos seguidores, pues los doce discípulos estaban casados. Los consejos de laicos y sacerdotes de Qumrán son desconocidos en el círculo de Jesús. En Qumrán había obispos pero el episcopado cristiano es diferente: las cartas pastorales de Pablo y la carta de Clemente Romano desconocen el episcopado monárquico.

Capítulo VI

La religión cananea

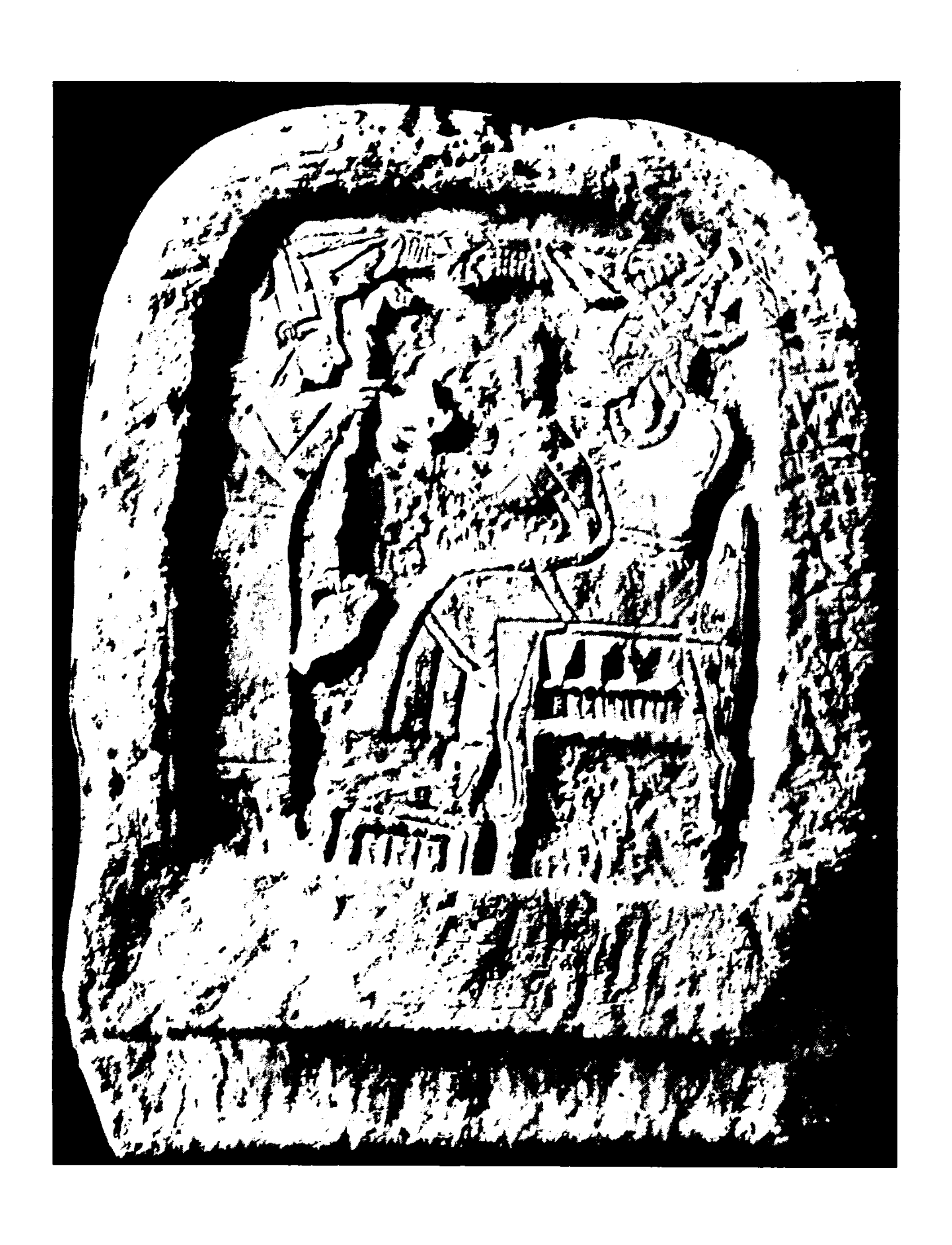
Hacia el año 2200 a.C., el pueblo semita de los amorreos, guerreros seminómadas, pastores y en ocasiones también agricultores, arruinó la civilización del Bronce Antiguo, que había comenzado poco antes del año 3000 a.C. por obra de los cananeos, llamados con este nombre en el Antiguo Testamento y ocupantes de la región sirio-palestina. Los cananeos eran también semitas que se sedentarizaron, se dedicaron a la agricultura y a la vida urbana y comenzaron una nueva etapa cultural.

En la costa sirio-palestina florecieron los cultos de la fertilidad agrarios, que chocaban con las creencias religiosas de los pastores nómadas que veneraban a dioses de carácter astral y celeste. Este choque de creencias originó una tensión religiosa y una simbiosis.

Las fuentes de la religión cananea son varias: el Antiguo Testamento, Filón de Biblos, contemporáneo del principado de Augusto, Luciano de Samosata, escritor del siglo II d.C., Nonno de Panópolos, autor del siglo V d.C., las inscripciones fenicias y principalmente la abundante documentación escrita propiciada por las excavaciones de Ugarit, en el norte de Siria, que ha proporcionado una gran cantidad de tablillas sobre temas religiosos.

El panteón cananeo

El dios más importante era El, que en semítico significa «dios». Se le denominaba Padre de los dioses y de los hombres, creador de la tierra, Todopoderoso, Padre de los años y Rey. Se le calificaba de sapientísimo, santo y misericordioso. Tenía dos esposas Anat y Asherat, que dieron a luz respectivamente el lucero de la mañana y el lucero de la tarde. Este mito era el modelo de un rito que se celebraba al comienzo de un ciclo de siete años. Todos los dioses nacieron de El y de Asherat que también ha-



Ugarit. Ofrenda del rey de Ugarit al dios El. Alepo. Museo.

bía sido engendrada por El, por esta razón Asherat recibe el nombre de madre de los dioses. El fue muy prolífico pues engendró setenta hijos.

El en origen era el dios supremo, pero esta situación privilegiada la perdió, ya que Baal le arrebató el puesto que tenía. Este fenómeno de sustitución de un dios creador y dueño del Universo por un joven dios, en este caso Baal, es bien conocido en las religiones antiguas. Baal hasta robó sus dos esposas a El, que se volvió indeciso, ocioso y débil. El culto de Baal, el señor, era antiguo, pues era ya venerado en el III milenio a.C. entre las poblaciones del alto y medio Éufrates, donde también se rendía culto a la diosa Anat. Se denominó a Baal, príncipe, señor de la tierra, jinete de las nubes, el soberano, el poderoso; tiene a la vez su nombre propio Hadad. Baal era de carácter guerrero, pero al mismo tiempo fue principio de fecundidad, lo mismo que su esposa y hermana Anat.

Otros dioses mencionados en los mitos son Yam, príncipe del mar, y Mot, la muerte. Contra los dos luchó Baal, puesto que querían arrebatarle la soberanía que éste había alcanzado.

Imágenes de dioses

El dios Reshef aparece ya representado en el mango de un puñal procedente del templo de los Obeliscos, en Biblos, fechado en los siglos XIX-XVIII a.C., así como en varios bronces. Hacia la misma fecha, un dios Baal armado con maza y lanza y con un casco de cuernos se representa en una estela de Ugarit. El rey de esta última ciudad ofrece libaciones a El, que aparece sentado y con un casco de cuernos de toro, en otra estela del mismo lugar fechada en el siglo XIV. También en Ugarit se ha encontrado una figura de diosa representada de pie, desnuda y de frente, sosteniendo en alto unos cabritos; brazaletes, pulseras y collares adornan a la diosa, así como una corona que termina en un botón y unos penachos. También en un marfil de Ugarit (siglos XIV-XII a.C.), la diosa con cuernos de toro en la cabeza da el pecho a dos jóvenes, indicando con ello que se trata de una diosa de la fertilidad y de la lactancia humana. Este mismo carácter demuestra una imagen de diosa desnuda de pie, tocándose los senos y con el triangulo sexual bien marcado, hallada en Megiddo y fechada entre los años 2000 y 1200 a.C. La misma Astarté, desnuda y de pie entre esfinges, decora un diente de elefante encontrado en Ugarit (siglo XIII a.C.). Un bronce sirio, datado a mediados del II milenio, representa la imagen de una diosa con un casco picudo de cuernos y portando diferentes armas, por lo que probablemente se trate de la diosa Anat. Otras veces, como en una representación de los siglos XV-XIV a.C. encontrada en Ugarit, la diosa aparece vestida y sentada.

Mitos

Un importante mito ugarítico cuenta el ataque de Baal y el destronamiento de El. Baal ataca desprevenidamente a El, que se encontraba en su palacio del monte Sapan, y logra herirle. El mito parece aludir a la castración de El, que se encuentra en otras mitologías como la griega (Urano) y la hurrito-hitita (Anu). Esta castración explicaría sactisfactoriamente el hecho de que el dios El perdiera la soberanía, pues



La Bekaa. El dios Reshef. II milenio a.C. Beirut. Museo Nacional.

en el Oriente antiguo los monarcas no podían estar castrados. Despúes de verse privado de la soberanía, El se refugió en las profundidades de los abismos. El padre de los hombres y de los dioses pidió socorro a los dioses, Yam acude en su auxilio y le ofrece bebida fuerte. El le nombra sucesor suyo, le promete un palacio (templo) y le anima a destronar a Baal. Se entabla un combate entre este último y Yam, quien al parecer obtiene la victoria y con ella la soberanía. El y la mayor parte de los dioses se encuentran reunidos en una montaña. Yam exige la rendición de Baal, quien le había insultado y había asustado a los dioses. El recibió a los mensajeros de Yam y declaró que Baal debe pagar un tributo a Yam, pues es su esclavo, y podían dominarlo con facilidad. Baal se prepara para enfrentarse a Yam, con el auxilio de Anat. En otra versión, Yam desterró a Baal, pero fue vencido por Anat. Kosharwa-Hasis, el herrero divino, prepara a Baal dos garrotes mágicos, que se disparan como flechas. Con uno Baal toca el hombro de Yam y con el otro le golpea la frente, cae a tierra y es muerto por Baal. Ashtart le suplica que le descuartice y disperse sus miembros.

Yam es el hijo amado de El y como tal recibe sacrificios. Es al mismo tiempo dios y un monstruo acuático, un dragón con siete cabezas. Es el principio y la manifestación de las aguas subterráneas. El triunfo de Baal simboliza la victoria de la lluvia sobre el mar. La lluvia fecundadora sustituye al mar estéril. Con este triunfo so-

bre el monstruo acuático, Baal justifica su soberanía. El mito alude a la venganza de un dios joven contra el usurpador, que ha castrado a su padre. Estos combates se pueden repetir muchas veces, por eso Yam reaparece en otros textos.

La diosa Anat celebró la victoria de Baal sobre le dragón Yam con un banquete. Anat, como buena diosa de la fecundidad, cerró las puertas del palacio, mató a los viejos, a los guardianes y a los soldados. Rodea su cuerpo con las cabezas cortadas de sus víctimas. Este mito es propio de una sociedad agraria. En otro episodio Anat se atreve a amenazar a su propio padre El. Cuando Anat encontró el cuerpo de Baal, devoró su cuerpo y bebió su sangre. Por este proceder sanguinario, propio de los dioses de la guerra y del amor, Anat es de carácter bisexual, pues tiene también atributos masculinos. Baal, que no amaba la guerra, envió sus mensajeros a la diosa, ofreciéndole regalos. Le pide que deje de combatirle y que haga ofrendas por la fertilidad de los campos. Le comunica que va a crear el rayo y el trueno, para que hombres y dioses conozcan la llegada de la lluvia. Anat se deja convencer. Hasta este momento, Baal no disponía de un palacio, o sea de un templo, que proclamase su soberanía, para lo que necesitaba el permiso de El. Baal envía a Asherat para convencer a El con el argumento de que en el futuro enviará abundantes lluvias. El se dejó convencer y ordenó a Kosharwa-Hasis que le construyese un palacio, que Baal quería sin ventanas para que no se colara Yam por ellas. Al fin, Baal cede. La construcción del templo indica que Baal ha alcanzado la soberanía.

El mito tiene igualmente un sentido cósmico propio de toda la religión cananea, pues el templo-palacio es una *imago mundi* y corresponde a una cosmogonía, ya que Baal triunfó sobre el caos acuático, que simboliza Yam y conformó al mundo.

Después de terminado el templo-palacio, Baal se enfrenta con Mot, la muerte, hija de El, que es el único caso en todo el Próximo Oriente de una personificación de la muerte, lo que supone que está divinizada. Baal comunica a Mot que es el único dios de los dioses y de los hombres y el único que puede beneficiarles. Mot reinaba sobre el mundo subterráneo, Baal envió mensajeros, que se marchan a las dos montañas, que son los límites del mundo. Los mensajeros encontraron a Mot en una región sucia, sentada en su trono y rodeada de fango. Los mensajeros no podían aproximarse demasiado, pues Mot podía engullirles. Mot despidió a los mensajeros y pidió a Baal que la visitara. Mot declaró que si Baal descendía a los infiernos sería aniquilado. Le mandó que fuese en compañía de las lluvias, de los vientos y de las nubes. Antes de descender a los infiernos, Baal engendró un hijo que encomendó a El. Se desconoce el final del mito. Es probable, como en el caso de Tammuz y de otros dioses de la vegetación, que bajase a los infiernos para morir allí. El mito describe el deseo de Baal, hijo de Dagan (el grano), dios de la fecundidad agraria y de la tempestad, por dominar no sólo el universo sino también los infiernos.

El texto tiene una laguna. Continúa la narración con la noticia que dos mensajeros comunican a El que Baal ha muerto, lo que entristece profundamente al padre de los dioses y de los hombres, que da prueba de un profundísimo dolor echándose al suelo, rompiendo su vestido, arañándose el rostro y golpeándose el pecho. La muerte de Baal ocasionó una catástrofe, por lo que El pide a Asherat que nombre a un hijo en el puesto de Baal. Es nombrado Athar, que no se considera capacitado para desempeñar dignamente la soberanía.

La diosa Anat busca el cuerpo de Baal, se lo echa a las espaldas y lo lleva hacia el norte. Anat sacrifica seis clases diferentes de víctimas, en número de setenta por cada

una, en honor de Baal difunto. Es un sacrificio fúnebre que se supone útil al muerto. No se describe el ritual del sacrificio. En otros sacrificios, y en este caso se seguiría probablemente el mismo ritual, se describe la purificación y la unción, el ingreso en la tienda, la asunción de la víctima y la impetración y sacrificio para hacer descender a los dioses. Todo ello es un fiel reflejo del ritual sacrificial de Ugarit, que se aproxima a la escena de banquete celestial. Una vez que Anat encuentra a Mot, hace con él una especie de muerte ritual, pues se comporta como si fuera una gavilla de mies. Corta el cuerpo con un cuchillo, lo aventa, lo tuesta en el fuego, lo tritura en el molino, lo siembra en los campos y lo devoran las aves. Esta muerte es típica de los dioses de la vegetación. Mot retorna a la vida después de siete años y se lamenta del trato que le dio Anat y de que Baal le quitase la soberanía. Baal y Mot combaten nuevamente. Se golpean las cabezas y se muerden hasta que la diosa del sol, Shapash, advierte a Mot de parte de El que es imposible arrebatar la soberanía. Anat también fue informada de que la soberanía de Baal es para siempre.

Esta victoria sobre Mot se refiere probablemente al ciclo de siete años de sequía. Los mitos de Baal revelan un modo específico de la naturaleza divina según la concepción cananea. A la derrota y muerte de los dioses sigue su reaparición más o menos periódica, típica de los dioses de la vegetación. Los mitos de Baal expresan las normas del cosmos y de la sociedad, y también que la muerte es normal en la existencia de todos los seres vivos.

En los mitos de Ugarit se leen datos muy interesantes sobre los sacrificios, que responden sin duda al ritual sacrificial de la ciudad. Se degollaban bueyes y también ovejas, toros y carneros cebones, novillos de un año y corderos lechales. En la mencionada escena sacrificial de Anat, se puntualiza que cogió un cordero, una medida de pan, las entrañas de un ave y escanció vino y miel. Igualmente se describen escenas mágicas en los mitos, como en dos ritos de *incubatio*, que termina con una teofanía que podía darse fuera del sueño. También se narra alguna acción simbólica mágica de conjuro, el ordenamiento de una procesión o de una hierogamia. Los participantes se visten los trajes rituales, recitan la salmodia y la letanía sagrada y se disponen los asientos de los dioses. Finalmente se indica el color de los trajes procesionales y quizá la entonación del inicio del himno recitado durante o al final de la procesión.

Culto y sacerdocio

El tipo de sacrificios es muy parecido a los descritos en el Antiguo Testamento. Los había de varias clases: holocausto, sacrificio expiatorio y de comunión. El Antiguo Testamento describe minuciosamente el ritual de un sacrificio de los profetas de Baal, que se recoge al referirse a la religión hebrea. Las danzas, los gritos y las laceraciones del cuerpo ocupaban un lugar importante en el ritual de culto.

En los templos oficiaban sacerdotes y sacerdotisas. También había personas consagradas, profetas, citados en la Biblia y sacerdotes que daban oráculos. Los templos tenían altares e imágenes de los dioses o sus símbolos. Muchos elementos de la religión cananea pasaron a la israelita.



Estela de Baal. Ugarit. El dios levanta la maza y sostiene una lanza con planta, simbolizando su efecto sobre la naturaleza. Delante hay un devoto con traje sirio. Siglos XVII-XV a.C. París. Louvre.

La religión de Ugarit

La ciudad de Ugarit, en el norte de Siria, fue un importante centro cultural y económico de los cananeos durante la Edad del Bronce, siendo arrasada con la invasión de los Pueblos del Mar, hacia el año 1200 a.C. Las excavaciones practicadas en el lugar, la moderna Ras Samra, han proporcionado una importante cantidad de tablillas y de restos arqueológicos de carácter religioso, que permiten hacerse una idea clara de la religión cananea durante el II milenio a.C. G. del Olmo Lete a publicado un exhaustivo estudio sobre la religión cananea, que se sigue.

El panteón

Las dos fuentes para el conocimiento de la religión de Ugarit son los documentos escritos y los restos arqueológicos.

Los textos mitológicos reflejan un universo teológico con su correspondiente panteón. Los documentos culturales y administrativos reflejan una funcionalidad re-

ligiosa. Los fieles expresaban su propia religiosidad en el culto familiar y en la piedad personal. El panteón que figura en cada uno de estos documentos es diferente.

Ocho son los dioses principales que aparecen citados en el ciclo de Balu-Anatu, a los que se suman otra media docena de divinidades intermedias.

En la mitología cananea no existe un claro principio teogónico. En Ugarit lo divino se estabilizó en una pareja primordial, Ilu-Atiratu, de la que dimanan en primera generación las restantes divinidades, los llamados «hijos de Ilu», o los «setenta hijos de Atiratu».

Junto a este principio unificador de lo divino operó un principio cosmogónico-cosmológico, principio de implantación-afirmación entre «hermanos», como configurador de una estructura de lo divino, que es la proyección del orden natural de la que afirma, como originalidad de la religión cananea el módulo dual del dios supremo/dios inmediato del padre de los dioses/rey de los dioses.

Se destacan tres dioses principales que corresponden a los ámbitos cielo-mar-infierno//Balu-Yammu-Motu, con preponderancia de Balu, ligado a la importancia excepcional que la lluvia tenía en la región. La relación mutua entre estas tres divinidades fue de conflicto-afirmación. En este conflicto se configuran dos bandos contrapuestos: el de los colaboradores y el de los opositores, la familia de Ilu y la asamblea de Balu.

Yammu es el hijo y amado de Ilu, la diosa madre se llama Atiratu del mar. También Motu es hijo y amado de Ilu. Balu es el esposo/hermano de Anatu. Balu tiene un carácter sincrético en el panteón de Ilu, quizá se dio en él otro fenómeno: la combinación de dos panteones, el amorreo y el cananeo, el de Ilu y el de Dagón. El dios Kotaru-Hasisu, dios de la magia, tuvo una autonomía en el panteón cananeo. Su actuación es decisiva en el primer combate de Balu.

La diosa sol, Sapsu, representa el aspecto astral. Aparece tanto al servicio de Motu, como actuando en favor de Balu frente a sus enemigos, Attaru y el mismo Motu. Suple a Kotaru, y en el desenlace del último conflicto Balu-Motu, obedece las órdenes de Ilu. El cuarto contrincante en la lucha por el poder entre los dioses es Attaru, que es una una figura de comparsa.La mitología cananeo-ugarítica es una síntesis peculiar y diferente de las otras mitologías del Oriente antiguo, determinada por su situación geográfica y social, lo que la hizo inacabada.

La épica conoce cuatro grandes divinidades: Ilu, Atiratu, Balu y Kotaru. Es una expresión literaria anterior a la del ciclo baálico. Otros dioses sin protagonismo especial son Raspu, Yammu, Horanu, Ilsu, heraldo de los dioses, su esposa Yatipanu y Satiqatu, génio mágico.

Los dioses del culto oficial ofrecen un cuadro más amplio, sin falta de coordinación y jerarquización de las divinidades. Se conocen pequeños panteones especializados, que responden a diferentes clases o situaciones sociales.

G. del Olmo Lete divide los textos cultuales en tres categorías. La primera es el panteón de palacio o tutelar de la dinastía. Una serie de acciones cultuales se desarrolla en la capilla regia, oficiadas por el rey y por su familia en honor de los cultos de palacio. Las listas de dioses carecen de orden regular. Se conocen algunas series respectivas dentro de un mismo texto. Predominan las divinidades tutelares de la casa. Resaltan ciertas divinidades relacionadas con el mundo infernal. Se observa la presencia casi exclusiva de dioses propios de la dinastía. Un grupo es el de grandes divinidades del panteón. La casa real tenía, pues, sus divinidades peculiares: unas eran

dinásticas, otras tutelares y otras representaban a los dioses ancestrales-infernales.

Los textos de carácter adivinatorio y oráculos no mencionan divinidades, lo que es un dato importante.

En textos de carácter ritual, no sacrificial, el devoto se dirige a la divinidad. Se aprecia una clara preferencia por las adivinaciones dobles, igualmente una marcada persistencia de series fijas.

La mayoría de los textos cultuales de Ugarit describen el ritual sacrificial de las festividades o de los días del mes. Su esquema es elemental. Se determina la víctima, la divinidad a la que se ofrece y el ritual a seguir. Los dioses citados son los del panteón cultual y oficial de Ugarit. Algunos dioses de los panteones dinástico y adivinatorio se repiten en este panteón. Se observa la ausencia de Motu.

El panteón oficial se ha transmitido en dos copias autónomas. Es el único género de textos religiosos con traducción acádica. Sirvió de pauta litúrgica para el ritual del sacrificio de Sapanu. Se abre con el nombre del dios padre (Ilib). A esta denominación primordial se agrupan otros dos nombres propios de la divinidad suprema, Il y *dgn*, que forman una trinidad de invocación. Este mismo proceso se observa en el caso de Balu y Haddu. Balu es el dios protector de Ugarit.

A Balu siguen siete divinidades encabezadas por la divinidad-divinización dual tierra y cielos. El grupo siguiente está integrado también por siete divinidades precedidas de la denominación-divinización montes y valles, a la que acompañan seis deidades femeninas jerarquizadas. Los textos finales dan nueve divinidades mientras uno sólo menciona seis. Esta lista refleja la divinización del cosmos, la globalización y la localización. En total hay un panteón de treinta y tres dioses. La lista de todos los dioses conocidos en Ugarit alcanza los doscientos cuarenta nombres, siendo el número de las individualidades divinas muy inferior. El panteón ugarítico acusa claramente el fenómeno del sincretismo y el influjo cultural amorreo, hurrita, hitita y sumerio-acadio, pero no el egipcio. El proceso cananeo es de expansión mitificadora y diversificadora frente al bíblico, que es desmitificador y unificador.

El influjo de la religión hurrita en la ugarítica es grande. En el panteón ugarítico se admite alguna advocación divina hurrita. El panteón hurrita se conocía en Ugarit a través de las listas canónicas.

Santuarios

Los templos de Ugarit se construyeron principalmente en la acrópolis. Los dos más famosos eran los consagrados a Balu y a Dagan. Ilu tuvo su propio templo. Otros dioses habitaban en la casa de otras divinidades. Según el mito, el templo celestial era modelo del terrenal. El dios Kotaru, arquitecto divino, estaba encargado de la planificación y construcción de los santuarios. El templo de Balu estaba rodeado de un muro exterior, levantado sobre un podio, al que se accedía a través de un escalera, y precedido por un patio interior. El santuario constaba de un vestíbulo, de una nave central y del sanctasanctórum. En el patio se encontraba el altar, provisto de dos gradas. Al templo se ascendía mediante una escalinata.

El templo de Dagan-Ilu es parecido al anterior en su estructura arquitectónica, pero carecía de capilla interna. Era el templo más antiguo de Ugarit. Entre el mobiliario cultual del santuario cabe mencionar los exvotos, estelas, inciensarios, lámparas, estatuas, vasos, fuentes de oro y otros recipientes.

Al norte del palacio real debió construirse el santuario hurrita. La llamada «casa del sacerdote mago» se encuentra al sur de la acrópolis, que ha proporcionado diferentes instrumentos de adivinación cultual, como pulmones inscritos y modelos de hígado. Un templo con la misma disposición arquitectónica tripartita y con similar ajuar cultual, es el llamado santuario de los *rhytones*.

En el interior del palacio funcionaba un gran ámbito de culto, pues la ideología real desempeñaba un papel importante en la religión ugarítica. El monarca tenía un papel fundamental en la liturgia y a su muerte recibía un culto especial. En palabras de G. del Olmo Lete, el palacio era la casa del rey divinizable y morada de los reyes muertos y divinos. Tenía el significado de casa de los dioses. Los textos litúrgicos mencionan tres espacios dentro del palacio destinados respectivamente al culto sacrificial, al adivinatorio y al funerario.

La capilla palatina era la estructura principal del culto sacrificial y adivinatorio regios. Según los datos de los textos, se trataba de una estructura elevada a la que ascendían los dioses, el monarca y su familia, en la que se ofrecían sacrificios así como ofrendas incruentas, para lo cual disponía de un altar. Algunos dioses tenían su capilla propia, instalada en la torre, según la Leyenda de Kirta, donde se ofrece un sacrificio compuesto por aves, un cordero, pan y vino. En este lugar elevado el hombre se encontraba con dios y se celebraban el ritual sacrificial y el oracular.

En el panteón regio se menciona el jardín, nombre del mes del ritual y del cementerio del palacio. Constituye el gran espacio cultual palatino debido a la importancia del culto a los monarcas difuntos. Aquí se celebraban los ritos sacrificiales y evocatorios. Se encontraban varias estructuras vinculadas con el ritual de libación atestiguado en las tumbas, así como hornacinas en las que se colocarían las estatuas de los seres divinos o divinizados, destacando aquella correspondiente a la divinidad ancestral. Una parte importante de la liturgia funeraria consistía en la quema de perfumes y hierbas, según lo denuncia la presencia de quemaperfumes. También está documentado en el culto el uso de una mesa.

Ritual de los sacrificios

Los textos litúrgicos ugaríticos mencionan varios tipos de ritos de ofrendas, que tenían sus reglas precisas. El sacrificio engloba una denominación con significación de banquete. La ofrenda alude al aspecto sacrificial-ofertorio. La literatura ugarítica recuerda igualmente el sacrificio diario y el hipotético sacrificio perpetuo. En los dos tipos básicos del sistema sacrificial de Ugarit participaban los oferentes y los oficiantes en el banquete sagrado, en el que asimismo intervenía la divinidad. Además se añadían determinadas libaciones. La religión ugarítica conocía dos tipos de sacrificios.

Otro rito frecuente se refiere a la purificación-desacralización del rey. Antes de su intervención sacrificial u oracular, el rey se lavaba para quedar purificado. Transcurrido el tiempo sacro, el monarca quedaba desacralizado. Vinculado con este ritual de purificación estaría el ritual denominado «desacralización de las manos», unido a la ofrenda de una víctima. El sacrificio de Sapanu es la lista del panteón oficial de los dioses ugaríticos en el contexto del sacrificio.

Se conoce la liturgia del Año Nuevo en Ugarit, que comenzaba con la ofrenda de



Ídolo arcaico. Ugarit.
Comienzos del II milenio a.C. Museo de Alepo.

las primicias (un racimo a Ilu). Esta fiesta es conocida en Israel, en Emar y en Ebla, y se celebraba en el día del plenilunio. El palacio real aportaba dos panes ácimos, una paloma, miel y aceites finos, y para los muertos una libación de catorce jarras de vino y una medida de harina.

En el ritual funerario había un banquete sacrificial. Sería el equivalente del ritual de Mari, mediante el cual se alimentaban los difuntos. En Ugarit se enterraba a los muertos en el subsuelo de las casas, como sucedía en Siria y Mesopotamia. A través de un drenaje, el difunto recibía las libaciones. Con el tiempo, los enterramientos se hicieron extraurbanos, apareciendo ahora la asociación cultual de carácter funerario. Con este motivo, la celebración del difunto se trasladó a un santuario.

Se sacrificaban mamíferos y aves, generalmente bóvidos, ovinos, palomas y tórtolas; también se utilizaron peces, crudos o guisados; el sacrificio asnos, cápridos y gansos era raro. Los textos mencionan con mucha frecuencia las vísceras y otras partes del cuerpo como el hocico, la pechuga, el lomo, etc. Se ofrecía igualmente a los dioses vino, aceite, cereales, harina, miel, bálsamos y metales preciosos.

Como ejemplo de un ritual prescriptivo sacrificial, se ofrece un fragmento del siguiente texto, según la traducción de G. del Olmo Lete:

> En el mes de *ris yn* (el primer vino), en el día del novilunio, (se) cortará un racimo para Ilu en ofrenda pacífica.
> En el (día) trece se lavará el rey (quedando) purificado.
> En el (día) catorce, ofrenda de las primicias.
> Además: dos carneros a la «Señora de las mansiones».
> Dos aves a las «gentes divinas»,
> y un carnero (y) una alcuza (de aceite a) Ilsu,
> (otro) carnero (a) los Ilahuma.
> El rey se sentará purificado (y habrá/hará) expiación...
> y proclamación del día (de fiesta).

Es un caso de liturgia mensual o sea una sucesión de celebraciones sacras, sobre todo sacrificiales, que corresponden a determinados días de un mes. Se refiere al mes del primer vino y se configura como un ritual de Año Nuevo (otoño).

La introducción sitúa el rito en el tiempo sagrado. Probablemente nos encontremos ante una vendimia ritual y procesión al templo de Ilu, donde se consumaría la ofrenda, a no ser que el ritual se desarrollase en la viña. En la conclusión del ritual se asigna la ofrenda de dos carneros a la diosa Attartu, que formaba pareja con el dios supremo Ilu como divinidades de la fertilidad. Posiblemente ambos rituales de ofrendas, vegetal y animal, se relacionarían en cuanto al lugar y tipo.

La gran sección del texto conduce al punto culminante del tiempo sagrado, al plenilunio, a sea el día 14 del mes al que precedía el ritual de purificación del rey. Esta purificación es el requisito imprescindible para la actuación cultual del rey, y da al ritual el carácter de regio. La liturgia del día 14 comprendía cuatro-cinco ritos sacrificiales variados, que se celebrarían en el santuario de palacio. Se abre esta liturgia con la ofrenda de las primicias, a los dioses en general, o al dios. Sigue una cuádruple ofrenda sacrificial a otras tantas divinidades, con un total de seis víctimas. Tres advocaciones son típicas de la liturgia palatina, y pertenecen al culto de los reyes muertos, convertidos en dioses de palacio. El rey presidía el rito de expiación y de proclamación del día de plenilunio. Sigue una nueva acción ritual de ofrenda sacrificial celebrada en palacio. Las ofrendas se dedican a cinco-seis divinidades: a Ilu y Anat, por un lado, y a las divinidades tutelares y ctónicas por otro.

En un sacrificio se enumera la serie de víctimas y divinidades. El puesto principal lo ocupa una trinidad inicial con cinco ofrendas; a continuación viene una lista de ocho divinidades con siete víctimas. Probablemente se trata de un sacrificio de comunión ofrecido a todo el panteón. El ritual siguiente constituye un nuevo tipo de sacrificio, consistente en la cremación de vísceras, cereal o hierba temprana a los dioses ancestrales.

La tercera sección ritual es la ofrenda de productos vegetales (aceite y pan) y animales (miel y palomas) ofrecida en el santuario de palacio. Los destinatarios serían

los reyes muertos de la dinastía. Otra ofrenda de vino y harina se hacía en una instalación cultual funeraria de palacio.

En el templo de la diosa Ilatu, en las gradas del altar, se celebraban tres sacrificios. El primero comprendía doce víctimas en honor de nueve dioses, de los que siete son divinidades dinásticas. Se destaca la mención de dioses ancestrales-infernales. La segunda serie se celebra también en el templo de Ilatu, unida a su pareja Ilu. La tercera serie comprende siete sacrificios a cinco-seis divinidades. Finalmente el ritual se celebraba en el templo de Ilu. Una primera serie de ofrendas comprendía un siclo de plata y diversas víctimas. Se continuaba en el altar de Balu con sacrificios ofrecidos a las diversas advocaciones de este dios. El penúltimo día de la semana se repite la última ofrenda del día anterior y se concluye con el ritual de purificación oracular, oficiado por el rey en el templo de Ilatu, señora de las mansiones. El día siete al atardecer se celebra el ritual desacralizador del tiempo y del rey oficiante.

Uno de los apéndices con los que terminan los textos es el siguiente:

> Entonces sacrificará el rey al «sarmiento» (y) al «cuerno»
> en el terrado en el que habrá cuatro o más habitáculos
> de ramas: un carnero en holocausto,
> un toro y un carnero en sacrificio pacífico, siete veces;
> *ad libitum* dará el rey respuesta.
> A la puesta del sol el rey (quedará) desacralizado y
> revestido esplendidamente y limpio su rostro,
> le entronizarán en el palacio y una vez allí
> alzará sus manos al cielo.

El destinatario es un dios desconocido en la literatura ugarítica, cuyo nombre se relaciona con «sarmiento con racimos». Es un ritual mixto.

Liturgia funeraria

No se conocen textos ugaríticos referentes al culto a los muertos. Un mito narra cómo el dios Balu fue muerto y enterrado en la «caverna de los dioses de la tierra» (infierno), donde fue conducido por su hermana Anatu, ayudada por la diosa Sapsu, después de lamentarle a imitación del sios supremo Ilu. Igualmente Danilu promete enterrar al héroe Aqhatu, muerto en una emboscada tendida por la diosa Anatu, elevándole a la categoría de dios. Sin embargo, el mito no continúa por lo que no se puede conocer el ritual funerario utilizado.

Una práctica funeraria son las lamentaciones acompañadas de gestos de humillación y laceración.

Los enterramientos de las casas de Ugarit presuponen unos importantes rituales funerarios, celebrados el día de la inhumación y continuados a lo largo del año. Un texto menciona la mirra de la sepultura, lo que indica una preparación de los cadáveres a base de ungüentos. Otros datos de carácter funerario se deducen a partir de las estelas y de sus inscripciones, que mencionan las ofrendas dedicadas a los difuntos a lo largo del año, como en Mesopotamia. El rito se celebraría en el santuario urbano.

El culto funerario a los monarcas difuntos

Un texto menciona una serie de ofrendas de combustión y comunión ofrecidas a los monarcas muertos. Parte del ritual se celebraba de noche y en palacio. En la primera parte se organiza el ritual según cuatro tipos de ofrenda o sacrificio, con la lista de los dioses. La segunda parte proporciona sólo una lista. El ritual se repetía a lo largo del mes. En un complemento del ritual se incluye a la Diosa Madre, divinidad dinástica.

En el novilunio o plenilunio se ofrecían ofrendas en el jardín de palacio a todos los dioses y a los soberanos difuntos.

Igualmente se celebraba todas las semanas un ritual de evocación en el palacio. Había días consagrados a los sacrificios y ofrendas, otros al ritual regio de purificación y desacralización y otros a acciones cultuales de tipo no sacrificial, con las estatuas de los dioses sacadas en procesión. Las ofrendas son de tres categorías, animales, vegetales y minerales. Los sacrificios eran ofrecidos por la familia real. En la primera semana actuaban los hijos e hijas del rey, en la segunda posiblemente la reina y a continuación el monarca. El día 14 del mes participaban seres divinizados y oraculares, seres de la ultratumba, divinidades ctónicas de los infiernos, a los que se les ofrecían sacrificios, se les hacía preguntas y se celebraban cantos en su honor. Los dioses honrados eran los principales de Ugarit, es decir Ilu, Atiratu, Balu y Attartu, así como los dioses tutelares de palacio y de la dinastía.

En una tablilla se ha identificado un calendario del mes de *Hiyyaru* (mes de los difuntos). En su primera parte se describen rituales temporales de los días 1, 14 y 18 del mes, los dos primeros con sentido lunar y el tercero se refiere a la purificación del monarca. Continúan los ritos de ofrendas celebrados en una estructura funeraria. La última sección incluye un ritual sacrificial. Las divinidades mencionadas son de carácter doméstico.

Realeza y mito

Un mito presenta a los héroes divinizados, los Rapauma, a cuyo círculo pertenecen los Kirta, los reyes legendarios, los Danilu, los miembros de la dinastía, los difuntos y los más recientes, o sea el clan de Didtanu. Otros héroes del mito son Yahipanu y Tamaqu, los asistentes de Ilu, que durante siete días, el último se les incorpora Balu, se reúnen en un banquete celestial, donde se sacrifican víctimas y se escancia vino.

El mito es la exaltación divina de los héroes-manes de la dinastía, centrada en el legendario Danilu. El mito evoca su exaltación a la categoría de héroe divino.

Nombres divinos de los reyes

Los reyes de Ugarit tenían carácter divino después de su muerte. Lugar importante tenían los reyes fundadores del clan y de la dinastía, que representan a todo el

grupo, y son el prototipo de los monarcas. Los reyes de Ugarit son los moradores de la tierra-infierno, desde donde influyen sobre su pueblo. Reciben denominaciones relacionadas con funciones específicas que se les atribuyen en el culto, como la función protectora del rey-dios en el ámbito político, su intervención oracular y su presencia en el culto regio funerario.

La lista redactada en tiempos de Ar-Halba conserva los nombres de trece de sus predecesores. La serie abarca catorce monarcas.

La divinización del monarca

Un texto celebra la divinización del rey, que es divinidad ctónico-infernal, garante y curador-salvador de la dinastía. Se describe la llegada del monarca al infierno y la adquisición de los poderes divinos otorgados por Balu.

Otro texto es un salmo de lamentos y súplica a Sapsu, en favor de los reyes muertos, de los que la diosa es protectora y acompañante en los infiernos.

La llegada del rey a los infiernos se celebraba durante tres días y tres noches, coincidiendo con la fase final del ciclo lunar, con los sacrificios de holocausto y de comunión en honor de las grandes divinidades del panteón, en versión hurrita, especialmente astrales entre los que se sienta el rey difunto, acompañando a la luna.

La entronización del nuevo rey

La fiesta duraba veintiún días, a partir del novilunio; celebraba la exaltación divina del rey muerto. El ritual era una hierogamia del rey con la diosa Pidrayu, hija del dios titular de la monarquía, Balu. El monarca interviene por vez primera en la liturgia del culto. Se ofrecían sacrificios a los grandes dioses, en versión hurrita, y a los antepasados divinos de la dinastía. El culto se dirige al rey divino-divinizable y se celebraba en palacio.

El culto palatino

Un texto administrativo menciona los festivales regios, que son una veintena de ritos, muchos ya recordados, celebrados en palacio y en explotaciones agrícolas. Se designa la divinidad principal conmemorando la ocasión, el rito y lugar. Se trata de un mito convivial (banquete) en el que el vino es un elemento de consumo.

Ritual a los dioses tutelares de palacio

Se celebra en palacio, incluye un doble banquete ligado a un ritual y a un sacrificio, dedicado a un par de divinidades, ligadas al culto palatino como patronos de palacio.

Rituales regios de plenilunio y de novilunio

Algunos rituales sacrificiales se celebraban en el novilunio y plenilunio y eran extensivos a otros centros urbanos, norma esta última de la liturgia de Ugarit. Los ritos sacrificiales estaban precedidos por el ritual de purificación del rey, lo que indica que los primeros sacrificios de plenilunio se celebraban en el santuario regio, repetidos en otros lugares urbanos, en honor de los dioses tutelares de la dinastía con predominio del culto a los muertos divinizados de la dinastía.

Procesiones regias

El monarca participaba en procesiones rituales, traslado e investidura de imágenes, que entran en palacio y en otros lugares de culto.

Los oficiantes regios y los dioses subían a la capilla palatina, o los reyes marchaban detrás de los dioses. Se trata de una procesión en honor de diversas divinidades, de Attartu y de los Gataruma, que entran en palacio, reciben las ofrendas de vestido o de metal precioso y celebran un banquete. El monarca seguía o transportaba las estatuas de los dioses; salía a su encuentro y les acompañaba. Se ha supuesto recientemente que este ritual es de origen hurrita.

Plegaria y oráculos regios

Se conserva un salmo cultual recitado por el monarca con ocasión de un peligro nacional. El rey ofrecía sacrificios a los dioses (Yammu, Anatu, Attartu y Atiratu) y a los antepasados en los santuarios urbanos de Ilu y Balu. Esta plegaria cultual tiene el sentido de un oráculo de salvación y un testimonio de historia de salvación, en la que Balu aparece como señor de la historia.

Rituales regios de oráculo

Los reyes ugaríticos iban a «ver» a las diferentes divinidades, les interrogaban y comunicaban sus palabras. En un texto, el ritual del mes de los difuntos tiene su epicentro en el día del plenilunio, cuando los reyes difuntos descienden y dan respuesta en la capilla real, donde el primer día sube la familia real siete veces, después de ofrecer sacrificios a los antepasados dinásticos.

Magia y adivinación

La religión cananea tiene un fuerte componente mágico. Su expresión es la adivinación, para convencer al futuro y conjurarlo. Todas las manifestaciones adivinatorias se realizan a través de prácticas rituales. En Ugarit había dos tipos de adivinación, la regia y la profesional.

La nigromancia regia estaba en relación con el culto a los muertos de la dinastía. Es un rito de evocación del tipo del de la pitonisa de Endor (1 Sam 28, 3-25), que posiblemente es de origen cananeo. En este ritual regio participaban el monarca y su familia en las instalaciones cultuales de palacio, los reyes muertos, los dioses infernales. Se celebraban durante la noche, en el mes de difuntos, en el mausoleo real y en las capillas altas de palacio. Se recordaba a los dioses infernales ancestrales, destinatarios de las ofrendas. El canto desempeñaba un papel importante.

En Ugarit desarrollaba su actividad personal especializado en actividades de adivinación a través de las vísceras de los animales sacrificados. Se usaban modelos de hígado y de pulmón con inscripciones. Algunas piezas se han hallado en la casa del sacerdote-mago, donde también se ha encontrado la reproducción en arcilla de un pulmón de ovino. Igualmente había prácticas de hepatoscopia.

Asimismo se conoce un caso en Ugarit de presagio estelar, bien documentado en Oriente.

También se acudía a la interpretación de las configuraciones de fetos humanos o de animales, como en Mesopotamia, según una práctica adivinatoria conocida como teratomancia.

Otro ritual practicado en Ugarit tenía por finalidad prevenir o corregir el futuro, como contra la mordedura de serpientes a los caballos. Se repetía doce veces el conjuro mágico divinizado a otras tantas divinidades diferentes. Once veces el conjuro resulta ineficaz. La duodécima dirigida al dios Horanu mediante plantas mágicas extrae el veneno y lo disuelve en el agua. Igualmente había conjuros mágicos contra un demonio causante de la enfermedad. Este conjuro se recogió en el archivo de palacio y prueba el uso de prácticas mágicas entre la familia real y la creencia en espíritus maléficos. Las recetas mágicas aseguraban la curación. Se mezclaba el uso de plantas medicinales con determinadas acciones simbólico-mágicas.

La religión fenicia

Los fenicios eran un pueblo semita que habitaban el actual Líbano. Eran descendientes de los cananeos del II milenio. Se dedicaban sobre todo al comercio y fundaron colonias por todo el Mediterráneo.

Una de las fuentes más antiguas sobre la religión fenicia es la obra del sacerdote fenicio, que vivió en el siglo XI a.C., Sancuniatón, quien escribió sobre la concepción fenicia de la creación del mundo, según Filón de Biblos, autor del siglo I. Esta obra sólo se conoce en fragmentos. El trozo más importante ha sido conservado por el autor cristiano Eusebio de Cesarea. Una segunda fuente es la literatura de Ugarit, que describe la religión del II milenio. Datos muy significativos se pueden obtener igualmente del Antiguo Testamento. Algunos autores clásicos, como Plutarco y Luciano, dan información que debe manejarse con cautela.

Dioses

Cada ciudad fenicia era autónoma y esta autonomía dejó su huella en la religión. Los fenicios tenían una tendencia a agrupar a los dioses por tríadas. Así, El, Baalat y

Adonis era el panteón venerado en Biblos. El era el dios supremo del panteón de Ugarit, según Filón de Biblos; algunos clásicos, como Filón, le identificaron con Cronos. Baalat significa «señora». Era una diosa de la fecundidad, de la naturaleza y de la vida. Era la divinidad femenina más importante de Biblos, como lo indica la inscripción de época persa, Ychanmilk, que dice:

> Soy Ychanmilk, rey de Biblos, hijo de Yeharbaal y nieto de Urimilk, rey de Biblos, que la señora de Baalat de Biblos ha hecho rey de Biblos. He invocado a mi señora Baalat de Biblos, que me ha criado. He levantado para mi señora Baalat de Biblos este altar de bronce, que está colocado en este patio, y la puerta de oro, que se encuentra delante de mi puerta, y el disco alado de oro, que está sobre la piedra de oro, y este pórtico con sus columnas y capiteles que las coronan y el techo. Todo esto lo he construido yo, Ychanmilk, rey de Biblos, para mi señora Baalat de Biblos, porque he invocado a mi señora Baalat de Biblos, me ha oído y me ha favorecido bendiga Baalat de Biblos a Ychanmilk, rey de Biblos, le conceda larga vida, y prolongue sus años en Biblos, porque es rey justo. Le otorgue la señora Baalat de Biblos, favor a los ojos de los dioses y a los ojos del pueblo de esta tierra, y el favor de esta tierra mía sea con él. Seas quién seas, rey u hombre, que continúas haciendo trabajos sobre este altar o sobre esta puerta de oro, o sobre este pórtico, mi nombre es Yo soy Ychanmilk, rey de Biblos; deberás ponerlo junto al tuyo en este trabajo y si no pones mi nombre con el tuyo, si quitas este trabajo, o destruyes los cimientos de este lugar, la señora Baalat de Biblos destruya a este hombre y su semen delante de todos los dioses de Biblos.

Adonis, es el tercer dios del panteón de Biblos, significa «mi señor». Simboliza el ciclo de la muerte y de la resurrección de la vegetación. El mito griego celebra la vuelta a la vida de Adonis, el amante de Afrodita, muerto por la dentellada de un jabalí, a petición de esta diosa. Adonis es un dios de carácter agrario. En el siglo XI a.C., en Biblos se tributó igualmente culto a Hammon, pues en la inscripción más arcaica de esta ciudad se menciona a un servidor de Hammon de nombre Abdhamón. Adonis fue venerado hasta en la puerta del templo de Jerusalén, donde el profeta Ezequiel (8, 14), hacia el año 593 a.C., describe a mujeres sentadas plañiendo a Adonis, el Tammuz babilonio.

Dioses secundarios de Biblos fueron Baal Samin, Elibaal y Shipitbaal. Baal Samin significa el «señor del cielo» y en Roma se le identificaba con Júpiter. En la inscripción de Ychanmilk, rey de Biblos, fechada en el siglo X a.C., se mencionan como dioses de esta ciudad a Baal Samin, a Baalat y a la asamblea de los santos dioses de Biblos.

En la inscripción de Shipitbaal, de época persa, se citan los siguientes dioses: Baal Samin, Baal Addir, Baalat y «todos los dioses». Baal Addir, significa «el señor poderoso». La mención de la comunidad de dioses se encuentra ya en textos de Ugarit. Baal, ya conocido en Ugarit, fue la suprema divinidad de Biblos. Significa «el señor». Tiene un carácter agrícola. Es el dios que muere y renace todos los años, al igual que la naturaleza. Es también el dios de la tempestad y de los montes. Se le asimiló al Hadad de Mesopotamia y el Tesub de Anatolia.

En Sidón una diosa importante era Astarté, cuyo culto llevaron los fenicios a Occidente. Los reyes y reinas de Sidón eran sus sumos sacerdotes y levantaron templos en su honor, como Eshmunasar de Sidón, Tabnit y Ummiashtart. Su culto estaba atendido por sacerdotes y sacerdotisas. Astarté fue la gran diosa de la fertilidad



La gran diosa, señora de los animales y de los vegetales:
Minet el-Beida.
Siglo XIII a.C.
Marfil. Museo del Louvre.

humana, animal y vegetal, del tipo de la Inanna de los sumerios, de la Ishtar babilónica y de la Isis egipcia. También tenía carácter funerario. Se la menciona en el Antiguo Testamento bajo el nombre de Ashtoret, abominación de los sidonios (Jue 2, 13; 10, 6; 1 Sam 7, 4; 12, 10; 1 Re 11, 5, 33; 2 Re 23, 13). El tercer dios del panteón sidonio fue Eshmun, recordado por vez primera en el tratado de Asarhadón con Baal de Tiro. Fue el equivalente de Adonis, cuyos rituales los introdujeron en Occidente los fenicios y se celebraron hasta comienzos de la época de la Tetrarquía. Los reyes Eshmunasar y Bodashtart construyeron templos en honor de Eshmun.

Tiro veneraba a Melqart. Está mencionado en el tratado de Asarhadón con el rey de Tiro. Recibió culto en Palestina en época de Ajab, culto introducido por su esposa Jezabel. Su culto se prolongó a partir del siglo x a.C., y no es anterior al gobierno de Hiram, quien le dedicó un templo y también otro a Astarté. Anualmente se celebraba en su honor la fiesta de su resurrección. En Tiro contaba con un templo famosísimo. Los griegos le identificaron con Heracles. Tuvo un carácter solar y fue protector de la navegación. En Tiro se veneraba también a Astarté, cuyo culto se propagó por Israel. Contra ese culto lucharon los profetas hebreos. Se la identificó con Afrodita,

lo que confirma su carácter de diosa de la fecundidad. El culto de Astarté va unido con la prostitución sagrada. Se le menciona en el tratado de Asarhadón en compañía de Melqart y de Eshmun. Melqart era un dios de carácter astral, protector de los navegantes, lo que explica que en Occidente lo primero que hacían los marineros era ofrecer sacrificios al dios de Tiro: si les eran propicios se asentaban en el lugar, y si no se marchaban.

El mencionado tratado de Asarhadón cita otros dioses de Tiro, como Bali-ili, venerado también en Biblos, dios de los santuarios de los dioses Anat-Bali-ili, que en los textos de Ugarit aparece como la esposa de Baal. La segunda parte del nombre parece ser un apelativo de la diosa Anat de Ugarit, Baal Samin, ya recordado; Baal Malage, «señor de los marineros» equivalente a Zeus Meiliquios; Baal Safón, con significado de «señor del monte Safón», citado en textos del Antiguo Testamento y de Ugarit, y a Eshmun.

En Berito se veneraba a la «señora de Berito», Baalat, de la que intentó apoderarse Adonis, siendo vencido por un Baal marino, según Nonno.

Baal suele ir acompañado de un epíteto que indica su localización, como Baal Lebanón, «señor del Líbano», y Baal Rosh, «señor del promontorio». Baal fue muy venerado en Israel. A su culto entre los israelitas alude frecuentemente el Antiguo Testamento (Jue 2, 11; 3, 7; 6, 25.30; 9, 4; 10, 6; 1 Sam 7, 3; 1 Re 16, 31; 18, 19; 19, 18; 2 Re 10, 18-20; 17, 16; 2 Cr 21, 6; etc.).

Un dios venerado fue Reshef, asimilado con Apolo, inventor del grano y del arado, según Filón de Biblos.

En Amrit, durante los siglos VI-V a.C., se veneraba a Shadrafa, «genio curador». Se conocen otros dioses fenicios cultuales, inventores y artesanos, como Chusor, inventor del fuego.

En la parte colonizada por los fenicios de Chipre se veneraba a Melqart, Astarté, Reshef y Baal. Famoso fue, y estuvo abierto al culto hasta el Bajo Imperio, el templo de Pafos dedicado a Astarté, al igual que el de Erice en Sicilia. Baal del Líbano recibió culto igualmente en esta isla en el siglo XIII a.C., y Reshef en el siglo IV a.C. según dos inscripciones a él dedicadas. En fechas más recientes Eshmun y Meqart contaban con devotos. Cinzirli conoció a Baal Hammón en una fecha más temprana como el siglo IX a.C., nombre que significa «señor del altar de los perfumes».

Imágenes de dioses

Se conocen abundantes representaciones de Astarté, incluso fuera de Oriente. Entre estas últimas una especial significación tiene una estatuilla de Galera (Granada), obra siria de la primera mitad del siglo VII a.C. que representa a Astarté entronizada entre esfinges, con un recipiente sobre las rodillas y los pechos perforados para que saliese el líquido que se introducía por lo alto de la cabeza; hay varios tronos vacíos entre esfinges en el museo de Beirut. Importada de Oriente es también la estatuilla procedente de Sevilla, que representa a Astarté desnuda con el peinado de la diosa egipcia Hathor.

En marfiles fenicios de Nimrud se ha hallado una diosa alada, con un disco solar sobre el pecho y flores de loto en las manos.

Tres anillos depositados en la tumba de La Aliseda (Cáceres), en torno al año 600 a.C.,



Diosa de estilo egipcio. Fenicia. Siglos VI-V a.C. París. Louvre.

obras sirias importadas representan a El entronizado, tetráptero y con dos cabezas; a Reshef de pie; y a Baal Samin. La corona de oro de estilo sirio, guardada en la Walters Art Gallery de Baltimore con figuras femeninas desnudas, posiblemente representan a Astarté (segunda mitad del siglo VIII a.C.). En una placa la diosa se encuentra totalmente desnuda, de pie, sosteniendo voluminosos racimos de uvas, símbolo de su carácter de diosa de la naturaleza. En la misma tumba 79 de Salamina, en Chipre, un arnés está decorado con una Astarté desnuda, de pie, alada, debajo de una cabeza alada de la diosa egipcia Hathor, rodeada de leones y de otros animales. Esta Astarté desnuda y entre leones se repite en el escudo de monte Ida en Creta en una obra de arte fenicia fechada en el siglo VIII a.C. A la diosa de Biblos entronizada y con el peinado de la egipcia Hathor, ofrece libaciones el rey de Biblos Ychanmilk, en una estela a la sombra del disco alado fechada en el siglo V a.C.

Nombres teóforos

Los nombres teóforos, muy frecuentemente usados tanto en Fenicia como en sus colonias, indican bien cuáles eran los dioses más venerados: Batbaal, «hija de Baal»; Aristatbaal, «amada de Baal»; Abeshmun, «servidor de Eshmun»; Anatbaal, «favorito de Baal»; Boashtart, «de la mano de Astarté»; Abibaal, «mi padre es Baal»; Ummiashtart, «mi madre es Astarté»; Ittobaal, «Baal está con él»; Abdmelqart, «Melqart es poderoso», etc. Estos nombres fueron también llevados por los israelitas, lo que prueba la penetración de la religión fenicia entre los hebreos en época de David.

Teogonía y cosmogonía fenicias

La teología fenicia tenía una fórmula ternaria de dioses, según se ha indicado ya. En cambio la de Ugarit era binaria. La cosmogonía fenicia, según los datos transmitidos por Filón de Biblos, trataba sobre el origen del cosmos, la cultura y la genealogía de los dioses. Esta división se remonta seguramente a Sancuniatón. Al principio del universo corría un viento fortísimo y reinó el caos durante muchos siglos, lo que aproxima de alguna manera esta cosmogonía a la mesopotámica y a la judía. Los astros y la separación de las aguas del cielo se originaron del huevo cosmogónico, llamado Mot.

Esta cosmogonía podía derivar de la teogonía de Hermópolis, según la cual los ocho dioses primordiales crearon el huevo y lo depositaron en una colina surgida del caos primigenio. De él nació el sol, creador del mundo y de los hombres.

La versión de Moco, conocida a través de Damascio, confirma el carácter primario del éter y del aire. El engendró al mundo, Ilomos, y de éste nació Chusor, quien inventó el hierro y otros oficios artesanales. Según Eusebio de Cesarea, Usoos fue el inventor de las artes, de los oficios y de los vestidos confeccionados con pieles de animal. Fue rival de su hermano Hipsuranios. En la genealogía propuesta por Filón de Biblos, Eliun era el dios supremo, en compañía de Baalat de Berito; sus descendientes fueron El, Baitilos, Dagón, Baaltis, Melqart y Astarté.

A la mitología fenicia pertenecía el ya mencionado mito de Adonis, la leyenda de los orígenes de Tiro contada por Nonno, las historias de Pigmalión y la muerte y apoteosis de Dido, fundadora de Cartago. En un mito transmitido por Filón de Biblos, se describe la sucesión de cinco generaciones de dioses. Los hijos matan a sus padres, se casan con sus madres y hermanas y sucesivamente usurpan la soberanía.

Los santuarios

Los santuarios fenicios continuaban la planta del templo con un ortostato fechado en el siglo XIII a.C., de Hazor, en Israel. Constaban de un pórtico, de un vestíbulo con dos basas de columnas a la entrada y el santo de los santos al fondo. En el segundo templo de Hazor, de la misma fecha, el santo de los santos está ya rodeado de estelas decoradas con los mismos temas del creciente lunar y brazos con las palmas abiertas, que siglos después aparecerán en las estelas púnicas. Se conocen varias representaciones de templos fenicios. Una placa de oro, que sirvió probablemente en un aplique, está decorada con una fachada del templo de Pafos, en Chipre, dedicado a Afrodita, es decir, a Astarté. Es un simple santuario, con las capillas laterales más bajas que la central. Estas capillas guardan dos betilos y dos candelabros. Un gran betilo ocupa el centro. El techo de las dos capillas laterales sostiene dos rosetones, y el central la media luna.

En una moneda de la confederación chipriota, el santuario es muy parecido al anterior. También tiene dos capillas: las laterales guardan candelabros, y la central un betilo. Delante del templo hay un espacio sagrado cercado.

La tercera representación de un templo de la «santa Biblos» se encuentra en el reverso de la moneda. Tiene un patio porticado con un alto betilo sobre podio, al que

se llega mediante una escalera atravesando una fachada de columnas. Al lado derecho hay una capilla con tejado a doble vertiente, con escalera de acceso y altar en el interior.

Se conocen bien los templos fenicios de Kition, un templo que da una idea muy exacta de lo que eran los santuarios fenicios construidos sobre los cimientos de otro más antiguo. Tenía tres entradas: una central y dos laterales. Probablemente el santo de los santos en el centro guardaba las imágenes de la divinidad y de sus dos acompañantes. A cada lado de la entrada principal, fuera del santo de los santos, se levantaron dos pilares, representados en la monedas romanas del templo de Afrodita en Pafos, que son los llamados Joaquim de Boaz en el templo de Salomón, y en la entrada del santo de los santos de los templos de Arad, de Tiro y de Cádiz. Cerca de estos pilares se encontraba la mesa de ofrendas. Por el lado norte y sur corrían dos templos. El patio tenía dos entradas. Se construyó un segundo templo con patio, y témenos con altar y unos monumentales propileos a la entrada. Fuera del patio se excavaron dos huecos, que debían contener dos árboles sagrados plantados a cada lado de la entrada al área sagrada, árboles representados en la pintura del templo chipriota del siglo VIII a.C., que recuerdan el árbol del paraíso citado en el Génesis. El primer templo debió destruirse por el fuego en torno al año 800 a.C. y su construcción dataría de la mitad del siglo IX a.C. Las ofrendas se colocaron después de la destrucción del templo en unos huecos *(bothroi)*, en el área del témenos al lado este del templo, y dentro del santo de los santos. Cada vez que se acumulaban las ofrendas, se depositaban en el *botrhos* y se cubrían. En el templo se hallaron doce bucráneos próximos a la mesa de ofrendas. Se usaban probablemente como máscaras por los sacerdotes. Máscaras votivas de terracota se han encontrado en Kition y se datan en los siglos XII-XI a.C. Los bucráneos tenían una larga tradición en los rituales de Chipre. Se documentan ya a comienzos de la Edad del Bronce, colgados en palos de madera y guardados en la parte más sagrada de los santuarios. Al final de la Edad del Bronce se usaron máscaras en varios templos, que tenía un dios con casco de cuernos en la cabeza y en el que guardaba un dios colocado sobre un lingote de pie, este último fechado en el siglo XII a.C. En el primer templo de éstos se encontraron los bucráneos cerca del altar junto con cuernos y de otras ofrendas. Estos bucráneos se utilizaban en los rituales para ponerse en contacto directamente con la divinidad.

Unas terracotas halladas en el área del templo de Apolo en Kition y en el santuario de Ayia Irini, fechadas en los siglos VII-VI a.C., representan a unos sacerdotes o a unos devotos en el momento de colocarse los bucráneos sobre el rostro. Este ritual está descrito por Luciano de Samosata y todavía se practicaba en época imperial avanzada. En los templos de Kition se sacrificaba mucho ganado ovino, como lo denuncia la gran cantidad de huesos de estos animales que se han encontrado en los *bothroi* de los templos. En el periodo fenicio se conocen otros rituales practicados en la primera fase del templo, gracias a una inscripción fechada a finales del siglo IX a.C. en la que se habla de la ofrenda del cabello en un vaso, rito descrito por Luciano un milenio después, cuando narraba que en Hierápolis los devotos, antes de contraer matrimonio, iban al templo, se cortaban el cabello y lo depositaban en un vaso de oro o plata, que se fijaba en el templo, y que llevaba escrito su nombre. Esta inscripción menciona expresamente a Astarté como la diosa a la que se hacía esta ofrenda, que era la diosa venerada en el templo. Una inscripción fechada en el siglo IV a.C., hallada en la acrópolis de Kition, cita a los barberos sagrados.



Biblos. Templo de los Obeliscos. Siglos XIX-XVIII a.C.

El templo de Kition estaba dedicado a una diosa representada en las terracotas como Astarté, y debió ser reconstruido por el rey Ethbaal. Una inscripción del templo de Astarté de Kition menciona como personal al servicio del santuario a guardianes, sirvientes, barberos, cocineros, escribas y prostitutas sagradas.

Entre los fenicios de Chipre (Pafos y Amatunthe), la prostitución sagrada era muy parecida a la de los babilonios, como puntualiza Heródoto, que la describe en los siguientes términos:

> Por el contrario, la costumbre sin duda más ignominiosa que tienen los babilonios es la siguiente: toda mujer del país debe, una vez en su vida, ir a sentarse a un santuario de Afrodita y yacer con un extranjero. Muchas de ellas, que consideran impropio de su rango mezclarse con los demás, en razón del orgullo que les inspiran su poder económico, se dirigen al santuario seguidas de una numerosa servidumbre que las acompaña, en carruaje cubierto, y guardan en sus inmediaciones. Sin embargo, las más hacen lo siguiente: muchas mujeres toman asiento en el recinto sagrado de Afrodita con una corona de cordel en la cabeza; mientras unas llegan, otras se van. Y entre las mujeres quedan unos pasillos, delimitados por cuerdas, que van en todas direcciones; por ellos circulan los extranjeros y hacen su elección. Cuando una

mujer ha tomado asiento, en el templo, no regresa a su casa hasta que algún extranjero le echa en el regazo y yace con ella en el interior del santuario. Y, al arrojar el dinero, debe decir tan sólo: «Te reclamo en nombre de la diosa Milita» (ya que los asirios, a Afrodita la llaman Milita). La cantidad de dinero que eche puede ser la que se quiera; a buen seguro que no la rechazará, pues no le está permitido, ya que ese dinero adquiere un carácter sagrado: sigue al primero que se lo echa sin despreciar a nadie. Ahora bien, tras la relación sexual, una vez cumplido el deber para con la diosa, regresa a su casa y, en lo sucesivo, por mucho que le des no podrás conseguir sus favores. Como es lógico, todas las mujeres que están dotadas de belleza y buen tipo se van pronto, pero aquellas que son poco agraciadas esperan mucho tiempo sin poder cumplir la ley; algunas llegan a esperar hasta tres y cuatro años. Por cierto que, en algunos lugares de Chipre, existe también una costumbre muy parecida a ésta.

El primer templo de Astarté de Kition fue destruido por el fuego y más tarde reconstruido. En un ángulo del patio se ha hallado un depósito de fundación, que consistía en cerámicas y en huesos de animal carbonizados mezclados con cenizas y con una navaja de hierro, todo cubierto por el siguiente piso del templo. No se trata de un *bothros*, sino de un depósito asociado con una ceremonia de fundación y un sacrificio realizados en un ángulo del templo, no bajo el muro, ya que sólo se reconstruyó las columnas y el techo. En este segundo templo desaparecieron las dos entradas laterales al santo de los santos. Se conservó el altar. Este segundo periodo del templo abarca desde el año 800 al 600 aproximadamente y corresponde al gobierno de Hiram II.

En el año 709 a.C., los asirios ocuparon Chipre, interrumpiéndose las relaciones con Tiro. El tercer periodo del templo coincide con los años que van del 600 al 450 a.C. y fue de gran prosperidad y riqueza para el santuario, como lo prueban las ofrendas y las nuevas construcciones. Todavía se levantó un cuarto templo en Kition consagrado a Astarté.

Una pintura de un vaso chipriota, fechado entre los años 850-700 a.C., representa un templo tripartito, flanqueado por dos árboles, con torres rematadas por cabezas humanas. Los dos lados del vaso están decorados con casi la misma representación. La estructura del templo es muy parecida a la del templo de Pafos, conocido por las monedas. Es probable que en la pintura también se represente el altar. Las figuras humanas son posiblemente prostitutas sagradas.

Este templo sigue modelos orientales, del tipo de Afrodita de Pafos y del de Astarté de Kition. La pintura de este vaso podía representar a uno de estos templos.

Sacerdocio

Los sacerdotes se encargaban del culto, de los sacrificios y de los rituales. Existía una jerarquía sacerdotal compuesta por un sumo sacerdote, otros sacerdotes de rango inferior y coadjutores. Se conservan varias representaciones halladas no en Fenicia, sino en Palermo, como la figura del sacerdote colocado delante del signo de Tanit, de un caduceo y de un quemaperfumes con gesto de adoración. Cubre su cabeza un gorro picudo. Un segundo sacerdote, también con gesto de adoración en sus manos, esta vez con la cabeza cubierta, con el símbolo de Tanit bordado sobre el vestido, su silueta es una estela del *tofet* de Cartago. Los templos contaban con barberos sagra-

dos, con músicos (pues la música era parte importante del ritual), con escribanos y con sirvientes. El rey de la ciudad era al mismo tiempo el sumo sacerdote. Los sacerdotes de Tiro, Sidón y Biblos pertenecían a las clases altas de la sociedad de estas ciudades. El cargo sacerdotal se transmitía de padres a hijos, por lo menos en Biblos con Batnoam, y su hijo sacerdote Baalat. También existía sacerdotisas de Astarté, mencionadas en la inscripción de Eshmunasar.

La prostitución sagrada era un ritual importante del culto fenicio practicado por las devotas y las sacerdotisas. El sacerdocio no era célibe, aunque los sacerdotes que servían en el Heracleion gaditano lo fueran. Debían éstos llevar el cabello corto, no tener barba, vestir una túnica larga de lino sin ceñidor e ir descalzos mientras hacían los servicios del templo. Llevaban bandas que colgaban de debajo de los hombros. Se desconoce si esta descripción del sacerdocio gaditano hecha por Silio Itálico puede aplicarse a todo el sacerdocio fenicio, aunque es probable que sí lo fuera. Los profetas fenicios eran una parte fundamental de la religión, como se desprende del relato de Elías en tiempos de Ajab.

Sacrificios

Una descripción minuciosa del sacrificio y del ritual seguido se conserva en la narración del sacrificio hecho por los profetas de Baal (Melqart), en competición con Elías, que fueron sacrificados por el profeta judío. El sacrificio y el rito seguido por Elías era muy similar al de sus contrincantes (1 Re 18):

> Yo he quedado sólo como profeta de Yahveh, mientras los profetas de Baal son cuatrocientos cincuenta hombres. Dénsenos dos novillos y escojan ellos para sí un novillo, córtenlo en pedazos y colóquenlo sobre la leña sin pegar fuego; yo, por mi parte, prepararé el otro novillo, lo colocaré sobre leña y tampoco pegaré fuego. Entonces invocaréis el nombre de vuestro dios, y yo invocaré el nombre de Yahveh, y el dios que responda mediante el fuego, ése será Elohim.
>
> Todo el pueblo respondió y dijo:
>
> —¡Está bien la cosa!
>
> Dijo entonces Elías a los profetas de Baal: «Elegíos uno de los novillos y prepadlo los primeros, pues sois los más numerosos; luego invocad el nombre de vuestro dios, mas no hagáis fuego.» Ellos cogieron, en efecto, el novillo que se les había asignado, le prepararon y luego invocaron el nombre de Baal, desde la mañana hasta el mediodía, diciendo: «¡Oh Baal, atiéndenos!» Pero no hubo voz alguna ni quien contestara, y ellos danzaban con una sola pierna junto al altar que habían hecho. A mediodía burlóse Elías de ellos y exclamó: «¡Gritad más fuerte!, pues es dios, pero tendrá alguna necesidad y habrá ido al excusado: quizá duerma, y ha de despertarse.» Gritaban, pues, más fuerte, y, con arreglo a su costumbre, hacíanse incisiones con espadas y lanzas hasta chorrear sangre por su cuerpo.

Probablemente el templo de Cádiz era parecido al de Tiro. Tenía a la entrada dos columnas de bronce, como el templo de Jerusalén, y los templos fenicios en terracota de Chipre, una fuente de abluciones, como este santuario, un altar al aire libre, y guardaba las cenizas del dios. Los sacerdotes eran célibes. Iban tonsurados. En el Heracleion gaditano no entraban las mujeres ni los cerdos, al igual que en el templo de Jerusalén.

Los grandes profetas de Israel condenaron el ritual de quemar a los hijos primogénitos ofrecidos a Baal Hammón, que sería el mismo rito de ofrecer las primicias a la divinidad. Las condenas bíblicas son expresivas. En la reforma de Josías, el autor sagrado pone en boca de Yahveh el siguiente mandato: «Desapruebo el *tofet* que se encuentra en el valle de Ben-Ennom, que nadie pase por el fuego a su hijo o a su hija en honor de Moloch.» Los niños eran quemados en un altar según testimonio del profeta Jeremías. El mismo profeta puntualiza que se trata de un ritual extraño al yahvismo, realizado sobre un altar, que parte del ritual consistía en quemar incienso, que este holocausto se hacía en honor de Baal, y nuevamente condena tajantemente estos sacrificios de víctimas inocentes. Diodoro Sículo, refiriéndose al sacrificio de niños en Cartago, añade que se depositaban en las manos abiertas, inclinadas, de una estatua de Baal Hammón, para que se deslizasen al interior y se abrasasen. Porfirio a finales del siglo III y Eusebio de Cesarea en el siglo IV, tomando el dato de Filón de Biblos, puntualizan que los fenicios en caso de grandes calamidades, como guerras, sequías o pestes, sacrificaban a sus hijos en honor de Baal Hammón.

La historia de Fenicia está llena de estos sacrificios, como cuenta Sancuniatón en su *Historia*, traducida al griego en ocho libros por Filón de Biblos. Otros autores de la época imperial romana confirman lo anteriormente expuesto. Se tocaba música de flautas y de panderos para que no se oyeran los gritos de las víctimas. La música era parte del ritual del sacrificio. Todas las familias tenían la obligación de ofrecer a sus niños, y quienes no los tenían, los compraban a los pobres. En los *tofet* se descubren huesos de pájaros y de corderos. Se ha pensado que el fallecimiento de un recién nacido por causas naturales iba acompañado del sacrificio de un animal para obtener de los dioses un segundo hijo.

También entre los semitas están documentados los sacrificios humanos. Jefté sacrificó a su hija a Yahveh después de su victoria sobre los amonitas. Jehú mató a los profetas de Baal. Josías inmoló sobre sus altares a los sacerdotes de los lugares en Samaría, y Elías a los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal. Restos claros de sacrificios humanos, de pájaros y de corderos han aparecido en un templo de Ammán, fechado en el siglo XIII a.C. El rey moabita inmoló a su hijo al ver que no podía vencer a los israelitas.

En la actualidad se tiende a admitir que en el *tofet* se enterraban a los niños que no se habían integrado en la comunidad, y por esta razón no se depositaban sus cuerpos con el resto de los ciudadanos. A estos niños se les incineraba en el *tofet* y los adultos lo eran en otras necrópolis a partir del siglo VIII a.C. Seguramente los autores griegos presentaron esta incineración como un verdadero sacrificio humano, aunque hubieran muerto por causas naturales. En los *tofet* se mezclaban restos de niños y de animales incinerados.

Entre los israelitas se celebraban sacrificios de sustitución del primer hijo o del primer animal. Los fenicios de fuera de la metrópolis han podido sacrificar animales para pedir a Baal Hammón un segundo hijo. El *tofet* era un lugar sagrado, donde se pedía a Baal Hammón, con el sacrificio del animal, un segundo hijo en lugar del incinerado, muerto por causas naturales.

Se sacrificaban a los dioses fenicios pájaros, toros o corderos. También se quemaba incienso.

Los candelabros eran piezas importantes del culto fenicio como lo prueban el incensario de bronce de Kition, con un personaje sentado delante del árbol sagrado, to-

cando una lira, lo que confirma la importancia de la música en el culto fenicio, al igual que en el israelita; o un segundo de la misma procedencia con un varón que lleva un panel de metal hacia un árbol sagrado, que prueba que se disponía a ofrecer una ofrenda ya que, al parecer, las explotaciones de las minas en Chipre y en Cástulo (Jaén) van unidas a los templos. Éstos desempeñan un papel importante dentro de la economía. En un tercer incensario de bronce, un varón se encamina también hacia el árbol sagrado llevando al hombro unos tubos, metal, etc. Son importantes por representar los rituales algunas páteras y vasos pintados de Chipre y algunos marfiles fenicios del fuerte de Salmanasar III en Nimrud, en los que se represente a Astarté entronizada, a veces acompañada de una esfinge como en la imagen de Galera. Delante de la diosa hay una mesa llena de recipientes para ofrecer libaciones o proporcionar alimento a la diosa. Hacia la mesa se dirigen músicos tocando diferentes instrumentos, bailarines cogidos de la mano u otras personas con pájaros para sacrificar a Astarté. Estos marfiles de Nimrud, páteras y pinturas chipriotas describen magníficamente el ritual de un sacrificio a Astarté y los diversos elementos que lo integraban.

Otro elemento importante del ritual fenicio consistía en la ofrenda del cabello, según se ha indicado ya, con el que hay que vincular muy probablemente las llamadas navajas de afeitar, decoradas a veces con imágenes de Melqart, de Reshef, de Isis amamantando a Horus, Horus-Ra, Harpócrates, arpistas, figuras grotescas, o de animales, como león, hipocampo, grifo, arpistas, etc. A estas figuras hay que atribuirlas un sentido mágico. Han aparecido en tumbas del norte de África, de Ibiza y de Cerdeña, y son fechadas entre los siglos VII-II a.C.

Estas navajas han aparecido frecuentemente en tumbas, lo que indica que se debía usar en los rituales fúnebres como para depilar los cadáveres.

Los cultos atacados por los grandes profetas de Israel son fenicios en origen. De hecho, la mayoría de los judíos durante la época de la monarquía practicaba la religión cananea, cuyo influjo fue enorme en la israelita.

Una actitud orante consistió en levantar el brazo derecho con la mano abierta dirigida hacia delante y los pies descalzos, según representación de los escarabeos.

Amuletos

Estos objetos de carácter mágico fueron muy usados por los fenicios y su uso lo extendieron por todo el Mediterráneo. En los collares de La Aliseda (Cáceres), fechados hacia el año 600 a.C., están presentes todos los tipos de amuletos fenicios, en forma de lengüeta, cabezas de serpientes, esferas, creciente lunar, el sol, etc.

La adivinación

El libro de los Reyes menciona a los profetas de Baal, contra los que luchó el profeta Elías. Un oráculo funcionaba en el Heracleion gaditano, que profetizó a César el año 61 a.C. su futuro poder.

La concepción sobre la ultratumba en Palestina, Siria y Anatolia se basaba en la creencia de que el soberano, al revés de lo que le sucedía al resto de los mortales, era admitido al banquete de los dioses, como afirma una inscripción siria del siglo VIII a.C.; la misma idea se representa en una escena del sarcófago de Ahiram, del siglo X a.C., o un marfil de Megiddo datado en el siglo XIII a.C., donde una diosa sirve al soberano en compañía de músicos. El triunfo militar recuerda las victorias del rey. Desde comienzos del I milenio antes de Cristo se extendió esta ideología a toda la sociedad, según se deduce de las estelas funerarias con el difunto banqueteando como en las estelas neohititas de Marash, fechadas a finales del siglo VIII o a comienzos del siglo VII a.C., de Cinzirli, siglos X-IX a.C., de Karkemish de comienzos del siglo VIII a.C., del sacerdote Agbar de Nerab de la primera mitad del siglo VI a.C.

La incineración, propia de los pueblos indoeuropeos, comenzó a generalizarse y sustituyó parcialmente a la inhumación. La incineración del cadáver presupone un cierto concepto de divinización del difunto. En edad clásica, se funden las dos concepciones: la osírica y esta otra ideología propia de los pueblos de Asia, cuando el muerto se heroiza, como lo indican los monumentos púnicos de Sicilia. La heroización del difunto es un aspecto de la afirmación de las religiones solares.



Sidón. Sarcófago antropoide. Siglo IV a.C. Beirut. Museo Nacional.

Ni entre los fenicios ni entre los hebreos se documenta un culto a los muertos. Sin embargo, debió existir la creencia de algún tipo de vida más allá de la muerte, como lo indica la inscripción en arameo de Pananu, rey de Ya'udi, en el norte de Siria, fechada en el siglo VIII a.C., en la que se describe al rey difunto comiendo y bebiendo en la ultratumba en compañía de Hadad. Seguramente esta vida ultraterrena es la representada en el sarcófago de Ahiram, en la que se representa el difunto entronizado acompañado por esfinges, bebiendo delante de una procesión de varones dirigiéndose hacia él con gesto de adoración. También podía simbolizar el banquete fúnebre, aunque ello es menos probable. Las inscripciones de Ahiram, las sidonias a partir de Tabnit y la de Eshmunasar III, que prohíben robar o revolver el sarcófago, presuponen cierta creencia en el más allá y que el difunto está vinculado de alguna manera con su sepultura, pues se molesta el reposo del difunto removiendo sus huesos.

Las inscripciones funerarias de la familia real de Sidón demuestran que los fenicios llamaban a sus muertos *raphaim*, término ya usado en Ugarit. En esta ciudad se ofrecía a los difuntos un banquete que duraba siete días consecutivos con el fin de asegurar la prosperidad del reino. En la Siria del II milenio estos *raphaim* recibían culto y se equiparaban a los dioses Manes. Habitaban en una casa subterránea.

En el II milenio, el rito fúnebre frecuente en Siria y Palestina fue la inhumación y rara vez se usó la incineración. A partir del siglo VIII a.C. en Fenicia se documentan incineraciones en Khaldé, Hazor, Akhiv, Tanbonrit y Tell Rache.

Se desconoce el ritual seguido en la cremación, si había un lugar determinado para este fin, o si cada cremación tenía el suyo. La deposición de las cenizas se hacía en un lugar distinto del de la cremación.

Se desconoce si las tumbas en los siglo VII-VI a.C. se señalaban con estelas. En Akhiv una estela señalaba una tumba. En una tumba de Trayamar se han recogido diez platos utilizados en el banquete fúnebre, un quemaperfume, que indica que se quemaban huesos olorosos, objetos todos depositados como sagrados una vez que la tumba se cerró. Los platos se rompían encima de la tumba para no usarse más. Todos estos rituales son de origen fenicio.

El entierro iba acompañado de plañideras, según indican los relieves del sarcófago de Ahiram de Biblos.

Máscaras fúnebres

Un elemento usado en los rituales funerarios y en los templos debió ser las máscaras de terracota. Su origen oriental es claro, pues máscaras de culto, fabricadas a mano o con rueda de alfarero, han aparecido en el área de los templos de Hazor, en el siglo XIII a.C. Desde final de la Edad del Bronce se generalizó la máscara en Siria (Tell Hadidi y Meskesie) y en Palestina (Hazor). En la Edad del Hierro se encuentran máscaras en el santuario filisteo de Tel Gesile, fechadas a finales del siglo XII a.C. o a comienzos del siguiente. Una máscara datada hacia el año 850 a.C. se halló en Tiro. Otras máscaras en Fenicia se han descubierto en Akziv, final del siglo IX-VII a.C., Serepta Amrit. En tumbas y santuarios chipriotas son abundantes estos objetos (Idalion, Marion, Amathus, Kurion).

Capítulo VII

La religión del Irán antiguo

La religión anterior a Zaratustra

Los iranios eran un pueblo indoeuropeo. Irán estuvo formado por dos grandes tribus, los medos y los persas, que fundaron bajo Ciro el Grande el primer gran imperio del mundo antiguo.

En el sur de Rusia se asentaron otros iranios, como los escitas, que crearon una civilización local importante. Los partos llegados del este fundaron el segundo imperio iranio. Los partos, fieles a las tradiciones iranias, fueron muy permeables al helenismo y fueron los grandes mediadores entre el helenismo y la cultura irania. Los saces, originarios de las estepas del Asia Central, crearon en el este de Irán y en el Noroeste de la India un gran número de Estados y una civilización original. Los sogdianos acapararon el comercio entre China y Occidente. Se asentaron al este de Irán. Los sasánidas mantuvieron durante más de cuatrocientos años la lucha contra Roma primero y después contra Bizancio.

En los orígenes de la religión del Irán antiguo desempeñó un papel importante la región nororiental, el actual Afganistán e incluso el norte de este país.

La fuente principal para reconstruir la religión en este periodo son los cantos auténticos de sacrificios, conocidos bajo la denominación de *yasht*. Otras fuentes religiosas son el libro de *Firdausi*, la literatura pahlevi, los *Rivayats* persas y otros poemas épicos que recogen mitos antiguos. La comparación con la religión india, con sus mitos, ritos y creencias, arroja mucha luz sobre la religión irania.

El panteón

El panteón iranio primitivo conocía varios dioses, a cuya cabeza se encontraba rodeado de una corte de deidades independientes, cuyos nombres eran Ameretat,

Aramati, Asha, Haurvatat, Xshathra y Vohu Manah. Se trataba de conceptos abstractos, como la inmortalidad, la moderación, el orden justo, la salud, la realeza y el pensamiento bueno. Estos dioses iban ligados a determinados elementos, y así Aramati se vinculaba a la tierra, Haurvatat al agua, Asha al fuego, Xshathra al metal, Ameretat a las plantas y Vohu Manah al buey. Se les denomina los *Amesa Spentas* y eran antiguos dioses funcionales indoiranios, de tal manera que se puede establecer la siguiente equivalencia:

Mitra — Vohu Manah
Varuna — Asha
Indra — Xshathra
Sarasvati y otros — Aramati
Nasatyas — Haurvatat y Ameretat

Los dioses principales estaban rodeados de otras deidades secundarias. Así a Mitra acompañaban Sraosa y Asi (la retribución), aunque sobre este último es imposible afirmar con absoluta seguridad que pertenezca a este periodo; posteriormente tuvo un carácter escatológico. Los límites entre las diversas funciones eran siempre fluctuantes, como también sucedía entre los dioses indios.

Ahura Mazda era el dios supremo de la religión irania. Su nombre significa «señor de la sabiduría». Era un dios del cielo y, por tanto, omnisciente y sacerdote celeste.

Dos dioses en la religión irania antigua eran Vayu y Varathrayna. El primero es el ideal del guerrero. Es el dios de los soldados, pero igualmente de los muertos y de la fecundidad. Vayu también significa la atmósfera en movimiento. Es un dios de carácter naturalista, el principal motor del mundo y el principio de todas las cosas. Fue muy venerado en la región este de Irán. Varathrayna es el equivalente de Indra en la India. Se manifestaba en los seres humanos, en los animales y en el viento. Este dios después desempeñó un papel importante.

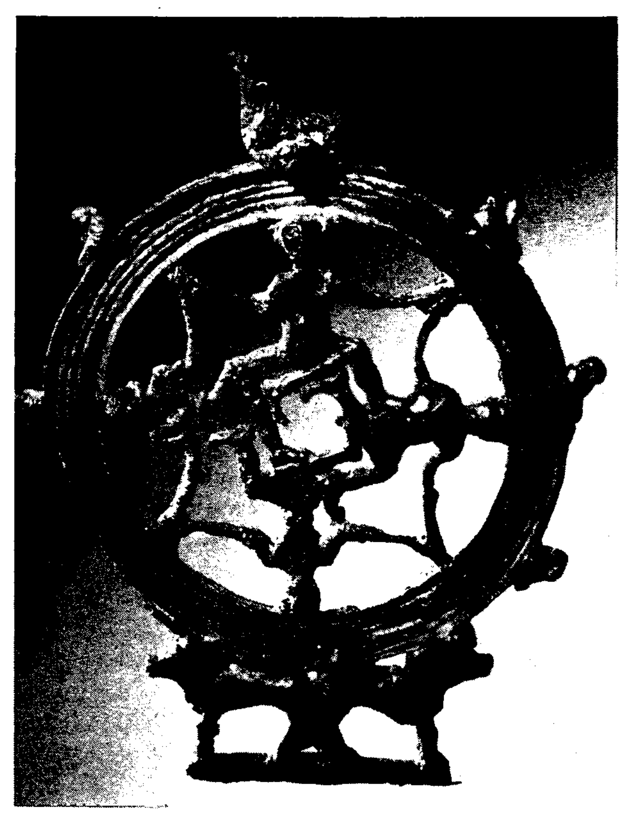
Otra divinidad igualmente destacada fue Anahita, diosa de la fecundidad, ligada a Mitra, que aparece en compañía de los Nahaithya. Se vincula al agua de un gran río, que probablemente es el Oxus. Se la representa como una muchacha. El castor era su animal sagrado. Era una diosa plurivalente.

La región este de Irán veneró igualmente al fuego, llamado Atar, que era hijo de Ahura Mazda.

La religión irania anterior a Zaratustra conocía dos clases de dioses, al igual que la India. Los primeros encarnaban la buena conducta (los *ahura*) y los segundos la mala (los *daeva*).

Cosmogonía

Es posible reconstruir la primitiva cosmogonía a través de los textos más antiguos y de otras fuentes posteriores. Ya la tercera *gatha* es en realidad un poema cosmogónico, que trata de los orígenes del mundo. En ella aparecen dos espíritus primordiales contrapuestos, uno bueno y otro perverso, que se daban conjuntos en Vayu, que era el árbol cósmico y el pilar que unía el cielo con la tierra.



Estandarte con los genios del agua.
Luristan. Montes Zagros.
1900-1800 a.C.
Bronce. París. Louvre.

La literatura pahlevi (*Riv. Dat. I Den.*, XLVI 3-5, 11.13.28) describe la creación en los siguientes términos:

> Crea el mundo entero. Nada más creado, lo lleva a su seno. Le aumenta continuamente y no cesa de mejorarlo. Los crea uno despúes de otro, a partir de su propio cuerpo. Crea el cielo a partir de su cabeza. Crea la tierra a partir de sus pies. Crea el agua a partir de sus lágrimas. Crea las plantas a partir de sus cabellos. Crea el fuego a partir de su pensamiento.

El Universo sale, pues, del cuerpo de la divinidad. En esta descripción cada individuo es considerado como un mundo en pequeño.

Mitos

La fiesta del Año Nuevo, cuyo ritual se encuentra descrito en los relieves del palacio de Persépolis, de época aquemémida, ocupa el centro de los mitos, con la muerte del dragón cósmico, de la lluvia y de la tormenta. Este tema del guerrero que mata a los dragones se reparte en varios mitos, de los que sólo quedan huellas.

El héroe de otro gran ciclo mitológico es Yima, primer hombre y primer rey. Otros mitos iranios tienen como primer hombre a Gayomart; la primera pareja sería Mashya y Mashyane.

Una pieza clave por sus representaciones religiosas es el cuenco de Hasanlu, hallado en Azerbaiyán y fechado en los siglos XII-XI a.C. En el registro superior tres dioses son llevados en carro; dos conducidos por mulos y uno por un toro, delante del cual un sacerdote ofrece un jarro. Lleva el pelo corto, en contraste con los peinados de los tres dioses, que son largos, flequillo sobre la frente. Al parecer está presente al sacrificio de dos ovejas, que dos hombres conducen al sacrificio. Los tres dioses son posiblemente el dios del agua, identificado por el toro, generalmente asociado con este dios en la religión del oeste de Asia. El dios del país lleva cuernos. El colocado en medio es el dios sol, fácilmente identificado por el disco solar alado.

Debajo del dios sol, un héroe vestido con falda y con las manos protegidas combate con un monstruo que tiene la cabeza y la parte superior humanas, pero con el cuerpo inferior en el interior de una montaña. A sus espaldas, un perro de tres cabezas y cuello abre sus fauces en la parte posterior de la montaña. Esta escena parece estar en relación con la corriente de agua que brota de la boca del toro. Al parecer, el héroe lucharía contra el monstruo de la montaña. El combate sería contra el dios del agua. En la parte inferior, hacia la izquierda, un niño ofrece a un dios entronizado, que extiende su mano hacia el pequeño y que tiene en la izquierda un martillo. A la derecha de la escena de combate, se encuentra una diosa de pie, desnuda, con el manto extendido, que recuerda a otra representación del arte sirio.

E. Porada, a quien hemos seguido en la exégesis de esta excepcional pieza, sugiere interpretar las escenas como un poema épico del dios hurrita Kumarbi, conservado en un texto hitita. La epopeya describe los intentos del dios más viejo, Kronos, Kumarbi para recobrar la soberanía celeste que ha perdido ante el dios de la tormenta, Tesup. Las escenas representadas parecen reflejar composiciones parecidas a las descritas en el mito: la presentación del mito al padre, la diosa exhibiendo su encanto femenino, como Ishtar en su mito, y la batalla con el monstruo de la montaña. Las restantes escenas probablemente se relacionan con la composición principal: un arquero caminando mira a un águila o halcón que transporta por el aire a una diosa. Este motivo podría aludir a que el monstruo creado por Kumarbi esparcería a todos los dioses debajo del cielo. Probablemente la cabeza de la serpiente de la extremidad sugeriría que se trata de una figura divina. Posiblemente la diosa conduciendo un león sigue conceptos iranios. Debajo de esta escena, dos hombres matan a otro con barba colocado en posición frontal. El tema aparece ya en el periodo arcaico babilónico, donde probablemente se refiere a la lucha de Gilgamesh y de Enkidu contra el guardián del bosque de los cedros. Esta composición pasará al arte de Mitanni y a los relieves neohititas. Probablemente expresa conceptos igualmente iranios.

Antropología

La antropología irania primitiva conoce muchos espíritus y almas bajo los nombres de *ahu, manah, urvan, tanu*, etc., citados en los escritos zoroástricos más antiguos.

Más importantes que los anteriores son los *fravasis*, palabra que significa protec-

ción, que son espíritus tutelares, o ángeles custodios, y las almas de los hombres piadosos. Las almas de los muertos o *urvan*, se unían a su *fravasi;* y eran objetos de culto al atardecer o en la primera mitad de la noche. Recompensaban a sus fieles con bueyes y hombres y volvían a estar entre los vivos en la fiesta de Hamanspa dmaedaya.

El polígrafo persa Al describe esta fiesta:

> En esta época era costumbre comer en las tumbas de los difuntos y beber en los tejados. Se creía que los espíritus de los difuntos, durante estos días, abandonaban el lugar de su recompensa o de su castigo. Se podían acercar a los platos arreglados para ellos, pues ellos absorbían la fuerza. Perfumaban sus caras con enebro para que los muertos gozen del olor de esta planta, y para que los espíritus de los hombres piadosos se ocupasen de los asuntos de la familia, al mismo tiempo que de sus hijos y del resto de sus parientes.

Los *fravasis* eran además de los espíritus de los antepasados, los ángeles custodios, seres celestes preexistentes, ayudantes de Dios, en la gran lucha entre los seres buenos y los seres malos. Se les representaban como jinetes armados que defendían el cielo. Estaban vinculados al viento y la lluvia. Después pasaron a la religión zoroástrica.

La comunidad religiosa

En la religión irania antigua existían ciertas sociedades secretas dedicadas al culto, compuestas por jóvenes guerreros y militares pertenecientes a la nobleza que se entregaban al éxtasis. A estos guerreros se les llamaban lobos. Veneraban a un héroe matador de dragones, llamado Freton, Farn o Karsasp, Garsasp, que ya se mencionaba en los ritos mitológicos del Año Nuevo.

Los miembros de estas sociedades de culto, cuyo patronos eran Mitra y Vayu, llevaban una vida licenciosa, que después fue condenada por el zoroastrismo. También sembraban el terror en la región. Se entregaban a un culto ctónico, rendían culto a los *fravasis* y hacían sacrificios cruentos. Este carácter terrorífico queda bien manifiesto en el hecho que el dragón y el lobo fueron sus emblemas y el negro el color más usado en su armadura y en sus vestidos. También se entregaban a ritos de fecundidad. Este tipo de sociedades pervivieron hasta época parta en Armenia y en el noroeste de Irán.

El sacerdocio

El sacerdote, *zaotar*, que se encontraba al frente de la comunidad sacerdotal, se encargaba de alabar al dios y de ofrecer las ofrendas. La religión antigua de Irán, al igual que la de la India, contó con una clase sacerdotal, que participaba en el ritual del *haoma*, y ofrecía el sacrificio del *soma.*

Existieron otros tres clanes de sacerdotes en esta época arcaica de la religión irania, que también se documentan en la India. Se les designaba con los nombres de *kavi*, *usij* y *vifra.* El primero era el sacerdote inspirado por los dioses, pero también este término designaba al príncipe. El *usij* sacrificaba al toro o bien intervenía en el sacrificio. *Vifra* era el sacerdote inspirado.

El culto

En el culto desempeñaron un papel importante la alabanza, la invocación y el canto a los dioses. El encargado de esta plegaria, el *staotar*, tuvo un papel importante en el sacrificio, al que acompañaba un encargado de recitar determinadas fórmulas estereotipadas. Estas alabanzas pasaron al zoroastrismo.

Un objeto litúrgico importante fue el *barsman*, manojo de pequeñas ramas de árbol atados con una cinta sobre la que se hacía el sacrificio, que necesariamente no lo ofrecía un sacerdote; podía ejecutarlo igualmente un príncipe. Otros elementos del sacrificio iranio antiguo eran el *haoma*, el fuego y las libaciones. El *haoma* era una bebida venerada, al igual que los dioses. Una segunda bebida de alcohol era la *hura*.

La libación, *zaothra*, podía ser de leche, agua o de diferentes bebidas que contuviesen alcohol, como el vino. Así, Mitrídates Eupátor ofreció libaciones de leche, miel y vino, según el historiador griego Apiano (*Mithridatica* 66). Los iniciados en los cultos de Mitra en Mesopotamia bebían leche, hidromiel y agua.

Se sacrificaban preferentemente toros y caballos y rara vez hombres. Estos últimos sacrificios proceden de los escitas, que también eran iranios. Se sacrificaban las víctimas según un ritual conocido por escita.

Un papel importante desempeñó en la religión irania el culto al fuego, que se utilizaba para ahuyentar a los malos espíritus, para purificar, renovar y quemar las ofendas. Zaratustra continuó con el culto al fuego, que variaba según su función y que partía del fuego doméstico. En el sacrificio se tomaba el fuego de la llama que ardía sin apagarse. En los santuarios iranios del fuego, éste se colocaba en el interior de un círculo. Los ritos relacionados con el fuego desempeñaron un papel importante en las ordalías con carácter purificador. El ritual consistía en atravesar el fuego para purificarse de alguna falta cometida. En las ordalías estaba bien precisada la madera, la esencia y los instrumentos que se necesitaban. El fuego en estos casos era sagrado. El fuego también santificaba y renovaba la vida. El fuego se consideraba el elemento superior del hombre, que retomaba el fuego celeste al morir lo que explicaría los ritos de incineración. Atar era la deidad del fuego.

Importante fue en esta época arcaica la purificación lograda a través de lavarse antes de beber la libación. Existía una clase de bautismo vinculado al sacrificio y absorción de la *haoma*. En los cultos de Mitra se reconoce, igualmente, una purificación mediante agua y fuego.

La vida de ultratumba

A los espíritus de los antepasados se les ponía alimentos y bebidas y después se les mantenía alejados. El tipo de sepultura variaba en la época arcaica: la exposición del cadáver en lugares especiales para que los buitres o los perros los devorasen o se descompusiesen. Este ritual fúnebre es propio de pueblos nómadas y está documentado en las estepas de Asia Central. La incineración y posterior colocación de las cenizas en una urna, ritual atestiguado en la región oriental de Irán, entre los escitas y sárma-

tas. Este rito fúnebre es propio del país donde apareció el zoroastrismo; el embalsamamiento que Herodoto (I, 216) conoce entre los massagetas, también entre los sármatas y escitas, y también entre los iranios de las regiones del este y del norte, según el mismo historiador (I, 140); y el enterramiento en tumbas rupestres y mausoleos, documentados sólo en el oeste de Irán.

Se sacrificaban sobre las tumbas víctimas. El zoroastrismo prohibió los llantos y lamentaciones con ocasión de los entierros. Parte importante del ritual fúnebre entre los iranios del este consistía en este periodo anterior a Zaratustra en llantos y lamentaciones, en golpearse el cuerpo, en arrancarse los cabellos y en suicidarse.

Los iranios creían en un viaje del alma al cielo. El alma atravesaba, según descripción de *Ardai Viraz Namak*, que recoge creencias más antiguas, las esferas estelar, lunar y solar, llamadas respectivamente, *humat, hext* y *huvarst*. Después el alma llegaba a la luz del paraíso, que, en esta etapa anterior al zoroastrismo, significaba las luces sin comienzo. Llegada el alma al paraíso, Vohu Manah se levantaba de su trono, la cogía de la mano y la conducía a Ahura Mazda y a su corte de dioses. Se asignaba al alma una sala, un trono, un vestido, una diadema de luz y una corona.

En una tercera fuente sobre la escatología irania primitiva, el *Hadoxt Nask*, el *daena* del hombre recibía al alma. El hombre tenía dos mitades, celeste y terrestre, el *daena* y el alma, ambas de naturaleza espiritual. La suerte de la *daena* dependía de esta vida y la del alma de la constitución de la *daena*. La buena *daena* tomaba la forma de una muchacha de quince años acompañada de dos perros. Se creía que la casta guerrera irania vestía en la ultratumba un manto cósmico, que brillaba con resplandores rojos. Estaba decorado con piedras preciosas, de color de plata y oro. Esta concepción presupone la creencia de que el alma individual retomaba al alma divina y universal.

Los iranios en esta época arcaica pensaban que las acciones de los hombres constituía una especie de segunda personalidad, que acogía al difunto. En la escatología irania se creía que el alma tenía que atravesar un puente que en la escatología irania posterior era una espada, el alma pecadora debía pasar sobre el filo de la espada, lo que indica la creencia de que el paso era estrecho. También se admitía la insistencia de un interrogatorio del alma. Toda esta escatología es anterior a la aparición de Zaratustra.

Las fiestas del Año Nuevo

Estas fiestas, centradas en la muerte ritual de un dragón, desempeñaban un papel importante en el culto iranio primitivo. El sentido místico de estos ritos es difícil de precisar, pues se conocen pocos textos zoroástricos. Las fiestas constaban de una sucesión de ritos y mitos.

El mito supone la existencia de un dragón dueño de la vida, y que la sequía invade el país. Un héroe divino se apodera de la fortaleza donde habitaba el dragón, triunfando sobre el monstruo. Esta victoria deja libres las aguas de la fortaleza, así como las mujeres cautivas que el dragón tenía en su harén. Las aguas liberadas fertilizan de nuevo la tierra y el héroe divino contrae una hierogamia con las mujeres liberadas.

En la fiesta de Año Nuevo hay dos series paralelas de ritos, de carácter personal e impersonal según el siguiente esquema:

Elementos impersonales	Elementos personales
1. Sequía	1. Dominio de un dragón
2. Toma de la fortaleza	2. Victoria sobre un dragón
3. Liberación de las aguas	3. Liberación de las mujeres
4. Comienzo de la lluvia	4. Hierogamia

El dios, Varathrayna, que mata al dragón, Azi, de la lluvia, llamado también la serpiente, es una de las deidades del Irán antiguo. Otros héroes, que matan el dragón, son Ka-Rasaspa y Thraetaona.

El mismo Mitra ofrece algunos rasgos de matador del dragón, y después casi todos los reyes importantes mataban dragones.

Este combate ritual contra el dragón está descrito por Sahnamah, que cuenta cómo el rey Faredon se convierte en dragón que siembra el terror para que sus hijos prueben sus virtudes heroicas. El más valiente es el menor de los hijos, que es el que recibe el reino. El monarca se dedica a una masacre sagrada.

Se observa una tendencia a la historización en la fiesta irania del Año Nuevo, cuando reina el usurpador del rey y la sequía azota la tierra. Una vez destronado por un soberano legítimo, llueve otra vez. Esta leyenda aparece ya en el monarca legendario Yima. *Firdausi* recoge la leyenda de que el dragón es un usurpador extranjero, de nombre Azdaha, encadenado por el rey legítimo Faredon. El rito se repetía todos los años.

En los misterios de Mitra pervivió el combate contra el dragón, donde se celebraba un simulacro litúrgico de batalla, en la que se mataba a mazazos un dragón, que era cubierto de flechas, como cuenta la *Historia Augusta* (*Commodo* 9) a propósito de la iniciación del emperador Commodo en los misterios de Mitra. En estos misterios el dios se le representa como un arquero.

La liberación de las mujeres desempeña un papel importante en *Firdausi*. Faredon casa a las mujeres liberadas. En la India, en vez de la liberación de las mujeres, se liberan vacas. En Irán, según Al-Berone, Faredon saca a las vacas de su escondrijo.

En los textos de Irán, el rey desempeña un papel importante como dispensador de la lluvia.

En las fiestas del Año Nuevo el monarca sale vencedor de los poderes malignos y reinaba sobre el universo. Toda la creación se renovaba y los humanos eran liberados de la muerte y de la vejez, ya que Ohrmazd resucitaba a los muertos, cuando todas las potencias malignas fuesen arrojadas del mundo, lo que daba sentido escatológico también a esta fiesta anual. Durante su celebración los espíritus de los difuntos volvían a la tierra.

Ciertos ritos de fecundidad y cortejos fálicos se celebraban igualmente el día de Año Nuevo. Además de la hierogamia, había mascaradas con una gran licencia sexual. En las mascaradas participaban hombres, animales y seres híbridos.

Zaratustra. Vida y doctrina

Fuentes y familia

Las fuentes principales para el conocimiento de la vida de Zaratustra son sus poemas, *Gathas*, que son las partes más antiguas del Avesta y que están redactadas en un dialecto muy arcaico, próximo a los Vedas. El lenguaje de los *gathas* es propio de la región este de Irán, lo que indica que este país era el lugar donde vivieron Zaratustra y sus primeros seguidores. La fecha de su nacimiento no es segura. Cálculos no muy seguros colocan su actividad entre los años 1000 y 600 a.C. También son dudosos otros datos sobre su vida.

Era un *zaotar*, compositor y cantor de cánticos, que tenían detrás de sí una tradición de poesía sagrada. En los *gathas*, se puede espigar algunas referencias sobre su origen y familia. Pertenecía al clan Spitama, cuyos antepasados se dedicaban a la cría de caballos. Tuvo dos hijos, uno varón, de nombre Isatvâstra, y una hija, Pourucista, que se casó con uno de sus discípulos. Kavi Vistaspa, fue el protector de Zaratustra. Según el Avesta el nombre de su padre era Pourusaspa y Dughdghova el de su madre.

Enemigos y seguidores

Zaratustra fue un adversario decidido de la religión irania antigua. Por ello se vio obligado a huir de su tribu. Encontró refugio junto al rey-sacerdote Vistaspa, que pertenecía a la tribu Fryana. Zaratustra por motivos religiosos, económicos y sociales tuvo opositores entre los reyes-sacerdotes *(kavis)*, los sacrificadores *(usigs)* y los que hacían el rito *(karpans)*. La región dedicada a la cría de ganado estaba arruinada por gentes mentirosas. Enemigo personal de Zaratustra fue Bendva y un *kavi*.

Zaratustra contó entre sus protectores al citado rey-sacerdote Vistaspa y a dos cortesanos suyos, de nombre Frasaostra y Jamaspa. Este último se casó con la hija de Zaratustra. Zaratustra contó con seguidores que se denominaban amigos, pobres, partidaros de Maga o confederados. Posiblemente los seguidores era un grupo vagabundo que practicaba la mendicidad y la pobreza, que vestía un traje especial, llevaba una maza para su defensa y tenía una gran libertad en su conducta.

Un partido enemigo se opuso a este grupo de seguidores de Zaratustra, que era contrario a los sacrificios de ganado bovino. Se les consideraba, como lo indican los ritos y mitos de la sociedad masculina, los fundadores de un culto nuevo. De una *gatha* se deduce que los opositores a Zaratustra eran la citada sociedad de guerreros, ya que Zaratustra había atacado duramente al primer hombre y rey, de nombre Yima, que había dado a los hombres trozos de carne de buey a comer y que era el hombre más importante de la sociedad masculina. Zaratustra se opuso tenazmente a los ritos de las sociedades de guerreros y a la bebida sagrada, la *haoma*.

La actuación de Zaratustra promovió una verdadera revolución y la aparición de una religión nueva. Los antiguos dioses fueron reemplazados por seres espirituales, los Santos Inmortales, que eran una espiritualización de los antiguos dioses, agrupa-

dos en apartados según su función: el dominio, la vida militar y el principio económico y social. Estas funciones eran ejercidas por los Santos Inmortales.

La religión de Zaratustra

El primer dios en la predicación de Zaratustra, y de hecho el único, era Ahura Mazda, que le revela la doctrina, transmitida a sus amigos y fieles. Zaratustra tuvo visiones en las que oía las divinas palabras de Ahura Mazda y éxtasis mediante la bebida de agua que daban el verdadero conocimiento y la iluminación y quedaba dormido profundamente durante siete días y siete noches.

Uno de los seguidores de Zaratustra, Kavi Vistaspa, tuvo auténticas visiones durante un viaje chamánico, posible por haber tomado estupefacientes, que se debían usar en la primera comunidad zoroástrica para provocar el tránsito que otras veces era natural. Quizá igualmente despeñaron un papel importante para provocar el estado de tránsito el canto, frecuente entre los *kavis*. El paraíso significó para Zaratustra problamente la «casa del canto». Los poemas de Zaratustra, los *gathas*, son los cánticos, lo que indica que en la comunidad de seguidores de Zaratustra el canto desempeñó un papel importante. Tanto Zaratustra como sus fieles tenían un comportamiento chamánico.

Las creencias de Zaratustra se vincularon a la vieja concepción de la doble naturaleza de Vayu, pero la espiritualizó.

Los puntos fundamentales del sistema de Zaratustra son: su concepción sobre Ahura Mazda y los Santos Inmortales; el dualismo entre el Bien y el Mal; la oposición entre el cuerpo y el espíritu; la escatología y los comienzos de la apocalíptica; la gran ordalía final por el fuego y el metal fundido, y la revelación divina sobre su persona.

Ahura Mazda, el principio y el fin, era un dios todopoderoso, que llevaba en su interior una contradición entre el Bien y el Mal.

Zaratustra era de tendencia monoteísta, que no pudo desarrollar plenamente, debido al dualismo.

Se alineaban con el Espíritu Santo todos los seres buenos, los Santos Inmortales, y todos los hombres que hayan obedecido la doctrina de Zaratustra. El adversario de Ahura Mazda era Anra Mainyu, «espíritu hostil». Los dos habrían creado el mundo sensible. El espíritu bueno es la vida y el espíritu malo la no-vida. Los hombres se agrupaban en dos campos alrededor de estos dos enemigos. Los contrarios eran Asha y Drug. La verdad y la mentira. Anra Mainyu era la encarnación de la muerte. En los *gathas* se menciona el demonio Maraka. Se creían en muchos clanes de demonios, *daevas*. El pecado se llamaba *aenah*. Uno de los peores enemigos, además de Anra Mainyu, era el furor Aeshma.

Tanto Zaratustra como sus fieles, se oponían a las mujeres que seguían a las sociedades de guerreros.

El gran dios estaba rodeado de una gran corte de dioses, concepción tomada por Zaratustra de la religión tradicional. Habían salido de él. Eran aspectos de su persona, pero eran independientes. Llevaban nombres abstractos, pero se vinculaban a diferentes elementos. Estos seres eran una sublimación de la serie funcional de los dioses indoiranios. Zaratustra espiritualizó los viejos dioses funcionales, que quizá esta-

ban ya antes espiritualizados. Un problema religioso importante es saber si Ahura Mazda, idéntico al Varuna indio, era adorado bajo este nombre antes de la aparición de Zaratustra. Antes de la predicación de Zaratustra ya existían nombres abstractos en época védica. Algunos eran comunes a los de la India y al Irán antiguo, lo que parece indicar que el nombre de Ahura Mazda ya se usaba antes de que viviera Zaratustra, que le conoció como el gran dios, bajo este nombre, al igual que los de los dioses secundarios, que le acompañaban, Aryaman y Bhaga, citados en los *gathas* bajo los nombres de Sraosa y Asi. Mitra era el Bhaga por excelencia.

Ahura Mazda era también el Universo y los Santos Inmortales, sus elementos.

La oposición entre cuerpo y espíritu no estaba muy acentuada en los *gathas*.

Zaratustra espiritualizó la vieja escatología irania. Su escatología se caracteriza por el dualismo entre Buenos y Malos. Los primeros alcanzaban la beatitud en la casa de Vohu Manah, y los malos iban con su enemigo, Acista Manah.

Al cielo se llegaba por el Puente de Chinvat. Este viaje del alma ocupaba un lugar importante en los *gathas*. El músico Zaratustra atravesó este puente. Era el redentor, que revela la palabra de dios y que empuja a los creyentes después de la muerte. Igualmente fue el enviado de dios.

Zaratustra predicó también la creencia en un juicio final, una gran ordalía por el fuego y el metal fundido, presidida por Ahura Mazda. El mal terminaría al final por ser vencido y el bien por triunfar. El resultado de este juicio final era la transfiguración de todo el mundo.

La religión de Zaratustra exigía el cumplimiento de determinados preceptos morales. El seguidor de Zaratustra, en sus acciones, palabras y pensamientos, debía colaborar con Ahura Mazda y luchar contra los enemigos.

Otros preceptos de la religión de Zaratustra eran: proteger al ganado, darles agua y no tratarles mal. El buen pastor fue para Zaratustra el modelo de piedad, preceptos que indican que Zaratustra predicaba a una sociedad para lo que el ganado era la base de la economía y de la subsistencia.

En la religión de Zaratustra desempeñó un papel importante la noción de fe, al igual que la de elección, que implica el concepto de creer y profesar la fe. Se prometía a los creyentes la recompensa, *mizda*, que se podía recibir ya en esta vida, pero principalmente despúes de la muerte con la participación de Ahura Mazda, en el paraíso, al que se llegaba mediante la gran ordalía, por mediación de Vohu Manah.

Los poemas de Zaratustra tenían una intención ritual. Se ha pensado que los *gathas* eran textos litúrgicos para ser recitados durante los rituales. Otra explicación más difícil de aceptar basada en la palabra *maga* consiste en interpretar los poemas como ceremonias mágicas de purificación de la primera relación sexual de los recién casados.

Los *gathas* tienen una intención ritual, pero no es totalmente seguro que sean textos litúrgicos. Más tarde tuvieron sentido cultual.

La comunidad religiosa de Zaratustra

Zaratustra dirigió su comunidad religiosa, pero ya en vida se dio una evolución hacia el sincretismo, con la religiosidad antigua de Irán. El zoroastrimo terminó siendo una fusión de estas dos religiones. La principal diferencia entre ambas religio-

nes estribaba en el hecho de que los dioses de la religión irania primitiva habían ocupado su lugar, al lado de los *Amesa Spantas,* de los que Ahura Mazda era el principal.

Es importante para conocer la religión zoroástrica el *Yasna Haptahati,* que es el principal monumento literario de este periodo. La mención del termino *daena*, iba a desempeñar un papel importante en la fe, en el zoroastrismo y en la literatura zoroástrica redactada en lengua pahlevi, designa la religión revelada.

Los puntos fundamentales en la doctrina de Zaratustra, en la primera comunidad de seguidores, eran: confesar a Ahura Mazda y a los *Amesa Spantas* y renunciar a los *daevas*. A partir de éstos, sólo se nombran a Asha y a Aramati.

La comunidad tenía a Zaratustra como modelo y mediador. Probablemente, el fiel prometía hacer el bien a la comunidad zoroástrica, Mazdayasnia y al ganado y evitar el mal. Se comprometía a pensar bien, a hablar bien y a obrar bien, puntos fundamentales de la moral posterior. La fe de estos fieles era una elección.

En esta primera comunidad de fieles, las plegarias, que eran también confesiones de fe, seguían el estilo y el vocabulario de los *gathas*. En una plegaria se confesaba a Zaratustra; en una segunda a Asha. La tercera era una fórmula corta y oscura, referente al hombre y a la mujer.

Un documento importante para conocer la situación religiosa de la primera comunidad es el *Fravasi-Yasht*. Ya un signo de sincretismo fue la aceptación del género literario adaptado a sus necesidades. Era una alabanza a los espíritus de los antepasados, venerados en la comunidad.

La leyenda de Zaratustra

La comunidad de fieles creía que Zaratustra participaba de la divinidad por unir en su persona las tres funciones sociales, el primer sacerdote, el primer guerrero y el primer pastor. Zaratustra fue el primer doctor, el primero que predicó la doctrina de Ahura y el primero que hizo profesión de fe. Es el primer maestro, juez, señor y redentor. Fue elevado al rango de primer hombre y primer rey divino. Los devotos relacionaron a Mitra con Zaratustra.

Se ha supuesto que la primitiva comunidad zoroástrica había redactado un poema épico-mitológico sobre su maestro. Zaratustra aparecía en este poema como un ser semidivino y mítico.

Pronto circularon entre sus fieles leyendas maravillosas sobre su vida y sus obras, sobre su nacimiento, y los sucesos que le precedieron. Los dioses protegieron al recién nacido. A los veinte años se retiró a meditar. A los treinta, en un encuentro con Vohu Manah en las orillas del río Daitya, tuvo una revelación divina.

Se ha supuesto que estas leyendas se remontan a la primera comunidad zoroásrica, que tomaron fuerza cuando se conocieron las leyendas sobre Buda. En el oeste se propagó una leyenda sobre Zaratustra diferente.

Escatología de Zaratustra

La fuente principal para conocer las ideas escatológicas de Zaratustra es un poema que formaba parte de *Hadoxt Nask*, hoy perdido, en el que Zaratustra preguntaba

a Ahura Mazda por lo que sucedía después de la muerte. Este texto es contemporáneo de Zaratustra. Según esta descripción el alma del justo permanece junto al cuerpo tres días y recita el *Gatha Ustavaiti.* Al final de la tercera noche, el alma tiene la impresión de que sale el día, y de que un viento perfumado llega del sur. Este viento trae la *daena* del muerto bajo la forma de una bella muchacha, que es tan bella debido a las buenas acciones del difunto. El justo atraviesa las tres esferas celestes: la de las estrellas, la de la luna y la del sol. Después llega al paraíso donde un justo muerto con anterioridad le pregunta cómo ha pasado de la vida corporal a la vida espiritual, de la vida dolorosa a la vida sin dolor, pero Ahura Mazda prohíbe seguir el interrogatorio sobre el camino horrible, peligroso ligado a la separación, por la que ha pasado, que consiste en la separación del cuerpo y de la conciencia. Este tema, el del camino peligroso, que recorre el alma después de la muerte, es central en los textos escatológicos posteriores. Ahura Mazda ordena dar al muerto la bebida de primavera, que es la bebida de la inmortalidad. El texto se centra en el encuentro entre el alma y una muchacha bella de quince años.

La escatología de los *gathas* no menciona el viaje del alma al cielo, ni la resurrección de la carne, ideas incompatibles con la de la ascensión al cielo. La tradición pehlevi hace resucitar a todos los muertos. Tendrá lugar una transfiguración para que el mundo sea inmortal para toda la eternidad. Se celebra el juicio, que premiará a unos y castigará a otros. Se halla junto a esta creencia la de la purificación por el fuego.

La simiente de Zaratustra no desapareció. Se encuentra en un lago, Kasaoya, de este lago nació el redentor. El redentor es la encarnación de Asha. Nació de una virgen. Es un ser divino, con cuerpo y vida humana y funda el reino de las potencias buenas sobre la tierra. Los *gathas* nombran los enemigos vencidos por el *herve* escato-



Fragmento de escudo
de inspiración mitanni,
con la «Señora de las fieras».
Luristan. Oeste de Irán.
Comienzos del I milenio a.C.
Museo de Teherán.

lógico que son Anra Mainyu, Aka Manah, Aeshma, etc. Por esta victoria llegará la edad de oro al mundo.

En otra escatología, Mitra, principal adversario de Ahrimán, y otros dos héroes antiguos, Thraetaona y Pasotanu, desempeñan un papel decisivo.

Estas ideas apocalípticas y escatológicas ejercieron un influjo enorme en creencias posteriores.

Culto y sincretismo

Zaratustra atacó el culto del *haoma*, que después desempeñó un papel primordial, lo mismo sucede con Yima, y con las prescripciones referentes a los sacrificios, que demuestran que la bebida del *haoma* iba vinculada a los sacrificios sangrientos, contra las que luchó encarnizadamente Zaratustra y que no aceptaron tampoco sus seguidores. El culto y los dioses anteriores penetraron en el zoroastrismo. La aceptación de todo esto indica un fuerte sincretismo por parte de los seguidores de Zaratustra, que igualmente santificó el fuego.

El centro más importante de expansión del zoroastrismo fue Raga, ciudad situada en la ruta caravanera entre Sogdiana, Bactriana y Margiana.

La religión de los medos

Algunos jefes medos, que llevaban nombres teóforos, proporcionan algunos datos sobre la religión. Así, Bhagdatti (creado por el dios) indica que Bhaga era el nombre del dios en la región oeste. Los dioses de la segunda y la tercera función pertenecían al antiguo panteón medo, según los datos suministrados por el *Vendidad*, colección de leyes religiosas, leyendas y mitos antiguos muy importantes. Mitra aparece en las inscripciones de Artajerjes II y III. Se discute si el teónimo Ahura se lee en los textos.

Los medos en la época antigua carecían de templos y de imágenes de los dioses, como se deduce del hecho de que no se mencionan en los anales asirios sus destrucciones.

Los magos

Heródoto (I, 101) es una fuente importante para el conocimiento sobre los magos, que pertenecían a una de los seis clanes de medos. Constituían una casta sacerdotal. Interpretaban los presagios (Heródoto I, 107-108, 120, 128). Su importancia la mantuvieron en la corte aqueménida. Ofrecían libaciones (Heródoto VII, 43). Profetizaban y sacrificaban caballos blancos (Heródoto VII, 113) y las víctimas de los sacrificios (Heródoto VII, 191; Jenofonte, *Cyropaedia* VIII, 3.24). Conjuraban (Heródoto VII, 191) y durante el sacrificio recitaban la lista de los dioses (Heródoto VII, 132; Jenofonte, *Cyropaedia* VIII, 1.23-24). En tiempos de los monarcas aqueménidas eran sacerdotes del fuego (Heródoto IV, 5, 14; VII, 5.57). Un mago medo en una escena de culto ante un altar de fuego se representa en un relieve de Qyz Qapan.

Ritual funerario

Heródoto (I, 140) describe el ritual funerario medo en los siguientes términos:

> En cambio, tengo que hablar como de algo oscuro y sin seguridad en lo que a los muertos se refiere; es decir, respecto a que el cadáver de un persa no recibe sepultura, mientras no haya sido desfigurado por un ave de rapiña o un perro. Desde luego, los magos se positivamente que lo hacen así, pues lo hacen públicamente. En cualquier caso, los persas impregnan con cera el cadáver y, después, lo entierran.

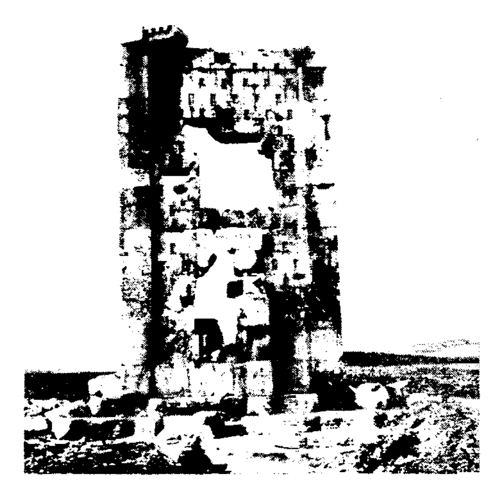
De este párrafo se desprende que los medos habían aceptado el ritual funerario de Zaratustra. Los magos medos, cuando Heródoto visitó el Oriente, se diferenciaban radicalmente en el ritual fúnebre de los persas. Del nombre del rey Phraortes se deduce la creencia entre los medos de la supervivencia de los antepasados.

El sacrificio

Heródoto (I, 140) propone datos interesantes sobre los sacrificios de los magos:

> Por su parte, los magos se diferenciaban notablemente del resto de los hombres, en especial de los sacerdotes de Egipto; pues mientras éstos estiman como deber de su clase no dar muerte a ningún animal, a excepción de los que sacrifican, los magos, por el contrario, matan con sus propias manos toda clase de seres vivos, excepción hecha del perro y el hombre, y lo consideran una gran hazaña, pues matan indistintamente hormigas, serpientes y todo tipo de reptiles y volátiles.

Los magos odiaban algunos animales, especialmente a las ratas de agua (Plutarco, *Quaest.conv.*, IV.2 = 670 D). Las prescripciones seguidas por los magos se citan en



Torre de fuego en el valle de los sepulcros reales en Naqsh i Rustam.

Vendidad (14). Se menciona la muerte de diez mil tortugas, diez mil ranas, diez mil roedores de granos, diez mil pequeñas hormigas, diez mil gusanos que viven en la suciedad y diez mil moscas. El *Vendidad* es otra fuente para alcanzar cierto conocimiento sobre la religión meda. Su espíritu es totalmente diferente al de la religión de Zaratustra. Era una adaptación del zoroastismo al carácter de los magos. Es una obra fundamentalmente legislativa. Cuenta que Ahura Mazda creó dieciséis países y que Ahrimán intentó destruirlos con diferentes catástrofes.

El panteón medo

El *Vendidad* conserva una lista de demonios desconocidos antes. Uno de estos demonios femeninos se llamó Kunde. Su homónimo era Kunda. Estos demonios pertenecían al antiguo panteón medo, que fue barrido en gran parte por el zoroastrismo, aceptado por los magos. Los viejos dioses medos pervivieron como *daevas*, al igual que su culto. Los seguidores de estos *daevas* se reunían a la puesta del sol en los cementerios y celebraban comidas. También se dedicaban a la necrofagia, o comida de los cadáveres, o mejor a la homofagia. Incluso se ha pensado que comían a sus propios hijos, ritual que pervivió en época parta.

Se conoce la existencia de una épica mítico-heroica, cantada por un sacerdote poeta. Los magos eran los intérpretes de los cantos sagrados que eran genealogías de dioses.

La religión persa antigua

El panteón persa

El dios principal de la religión persa era Ahura Mazda, citado en las inscripciones aqueménidas. Se le denomina grande, el gran dios y el más grande de los dioses. Su nombre aparece seguido de los otros nombres de los dioses de la casa real. En la inscripción de Naqsh i Rustam, de tiempos de Darío I, se dice de este dios:

> Ahura Mazda es un gran dios.
> Ha creado esta tierra.
> Ha creado el cielo.
> Ha creado el hombre.
> Ha creado la felicidad del hombre.
> Ha hecho rey a Darío.

Se supone que esta fórmula es de origen medo. En esta inscripción aqueménida, Ahura Mazda aparece como el creador, como un dios del cielo.

Otros dioses persas son Mitra, citado por primera vez en inscripciones de Susa y de Hamadan de tiempos de Artajerjes II (405-359 a.C.). Se cita en compañía de Ahura Mazda y de Anahita.

En una inscripción de Persépolis de tiempos de Artajerjes III (359-338 a.C.) se mencionan juntos Ahura Mazda y Mitra.

En tiempos de Darío I, Mitra recibía un culto importante. De tiempos de Darío II (424-405 a.C.) se conocen nombres teóforos compuestos de Mitra. Todos estos testimonios prueban que Mitra era un dios importante entre los persas de tiempos de Darío I. Su culto era más bien medo que persa. Su carácter, de dios-juez, los contratos se ponían bajo su protección, vinculó a Mitra con la segunda función.

Artabazo (Jenofonte, *Cyropaedia* VII, 5.53) y Ciro el Joven (Jenofonte, *Económico* IV, 24) juraban por Mitra. Darío III (Plutarco, *Alejandro* 30), el último monarca aqueménida, era devoto de Mitra. En tiempos del geógrafo griego Estrabón, contemporáneo de Augusto, Mitra se identificaba con el sol, pero así no fue en un principio. Quinto Rufo (*Hist.Alex.* IV, 13.12) cuenta que Darío I rogó al sol, a Mitra y al fuego que dieran valor a sus tropas.

Los reyes aqueménidas celebraban la fiesta de Mitra con gran solemnidad y en época parta se preparaban veinte mil caballos para esta fiesta (Estrabón XI, 14.9), que era la antigua fiesta del Año Nuevo, en la que desempeñaba un papel importante, lo que convertía a Mitra en un dios dinástico.

Los dioses iranios eran de carácter antiguo, lo que confirmaría la afirmación de Heródoto (I, 131) en la que se dice que «los asirios dicen que los asirios llaman Afrodita Militta, los árabes Alilat y los persas Mitra». Quizá Heródoto confundió a Mitra con su paredra. Se trataría, entonces, de la divina Anahita. También es posible interpretar al párrafo de Heródoto apoyado en la ambigüedad sexual de las divinidades iranias, basado en un texto de Diógenes Laercio (*Proem.*, 6) en el que se dice que los magos «condenan las representaciones de los dioses y principalmente a los que sostenía que los dioses son, a la vez, masculinos y femeninos».

Anahita se menciona por vez primera en las inscripciones de Artajerjes II. Su culto fue importante en época aqueménida, como lo prueba el hecho de que el monarca persa Artajerjes II, según cuenta Beroso en el libro III de su *Historia de Caldea* (Clemente, *Protr.*, V, 65.3), erigió estatuas en honor a Afrodita en Bactriana, en Ecbatana y en Sardes. En monedas partas se representa a esta diosa al igual que en gemas de la época aqueménida o de comienzos de la época parta.

Otros dioses del panteón persa eran los dioses ancestrales, a los que Ciro ofreció sacrificios (Jenofonte, *Cyropaedia* I, 6.3; III, 3.22; III, 1.1). El dios principal entre éstos era, probablemente, Ahura Mazda. Otra deidad de estas sería Atar.

El fuego era un dios importante entre los persas. Se le ofrecían sacrificios (Heród. I, 131). Los magos recitaban un canto tradicional al fuego sagrado y eterno, como afirmó Quinto Rufo (III, 3.9) en una procesión (Jenofonte, *Cyropaedia* VIII, 3.13), en la que participaban devotos llevando el fuego sagrado y un carro.

Heródoto (I, 131) menciona entre los dioses a la luna, que profetizaban el futuro a los persas según los magos (Heród. VII, 37). Su carácter era masculino en los textos iranios, pero para los persas era femenina (Strab. XV, 3). La luna se vinculaba con el agua; los dos eran símbolos de fecundidad. Esta diosa es Anahita, que tenía por atributo el agua. Los griegos identificaron a esta diosa con Artemis.

Según Heródoto (I, 131), recibían culto entre los persas el viento, el agua, el cielo, el sol, la luna, el fuego y la tierra. En las fuentes de que dispone el investigador no queda claro ni estaban divinizados y eran objetos de culto, o eran simples personificaciones. Probablemente eran sedes individualizadas. El agua estaba personificada, como lo prueba el que Jerjes la apostrofa en el Helesponto, como si se tratara de una persona (Heród. VII, 35). Ciro el Grande intentó castigar al río Gyndes (Heród. I,

181-190). Los magos ofrecían sacrificios a Tetis y a las Nereidas, citados con estos nombres según la interpretación griega. El agua y el fuego se mencionan juntos. Eran los dos elementos más importantes. La tierra, morada de los muertos y causa de la fertilidad, era la diosa Sandaramat, de la región oeste, conocida entre los armenios como Sandaramet, citada en los *gathas* como Armaiti.

En el país situado al oeste de Irán, una divinidad era Haoma, mencionado en el teóforo Haomadata.

Culto

Heródoto (I, 131) escribió de los persas:

> Estiman descarriado el levantar estatuas, templos, altares (...) pienso que, al contrario de los griegos, creen que los dioses no se parecen a los hombres.

Los persas no tenían una concepción antropomorfa de los dioses como se desprende de este párrafo. Clemente de Alejandría *(Protr.,* V, 65.1) confirma esta carencia de templos y estatuas entre los persas, atestiguada por Heródoto, al escribir que los persas y medos, según Dinos (h. 330 a.C.):

> Hacían sacrificios al aire libre, y que creen que el agua y el fuego son las únicas estatuas de los dioses.

Heródoto, sobre el culto a Ahura Mazda escribió:

> Están acostumbrados a ofrecer a Zeus sacrificios en las cumbres de las más altas montañas, porque llaman Zeus al conjunto de la bóveda celeste.

Heródoto (I, 131-132) describe minuciosamente el sacrificio de los persas en los siguientes términos:

> Por cierto que he averiguado que los persas observan las siguientes costumbres: no tiene por norma erigir estatuas, templos ni altares; al contrario, tachan de locos a quienes lo hacen; y ello, porque, en mi opinión, no han llegado a pensar, como los griegos, que los dioses sean de naturaleza humana. En cambio, suelen subir a las cimas de las montañas para ofrecer sacrificios a Zeus, cuyo nombre aplican a toda la bóveda celeste. También ofrecen sacrificios al sol, a la luna, a la tierra, al fuego al agua y a los vientos. Primitivamente sólo ofrecían sacrificios a esa divinidades, pero después han aprendido de los asirios y los árabes a ofrecer sacrificios también a Urania, si bien los asirios, a Afrodita, la llaman Milita, los árabes, Alilat, y los persas, Mitra. En los sacrificios a los dioses citados, los persas observan el siguiente ritual. Cuando se disponen a ofrecer un sacrificio a uno de sus dioses, conducen la víctima a un lugar puro e invocan a la divinidad llevando en la tiara una corona, generalmente de mirto. Ahora bien, el que sacrifica no puede impetrar el favor de la divinidad para él solo exclusivamente, sino que ruega por la ventura de todos los persas y del rey, pues, como es natural, entre la totalidad de los persas está incluido el propio oferente. Después de hervir la carne, una vez descuartizada la víctima en trozos menudos, esparce en el suelo la yerba más tierna posible, generalmente trébol, y sobre ella coloca, por lo regular, todos los trozos de carne. Una vez que los ha depositado,

un mago, presente al efecto, entona una teogonía (al menos ese es, según ellos, el contenido del canto en cuestión), pues ocurre que sin un mago tienen por norma no hacer sacrificios. Y, tras un breve instante de espera, el celebrante se lleva los trozos de carne y hace con ellos lo que le viene en gana.

Los magos eran el clero casi oficial. Heródoto llama teogonía al género literario de los *yashts*, pero también a los cantos litúrgicos. Jenofonte *(Cyropaedia* II, 1.1) menciona que Ciro el Grande hacía suplicios a los dioses y a los héroes, que poseían el paso de Persia. Los héroes son probablemente los antepasados. El sacrificio iba acompañado de un canto litúrgico, como lo prueba la noticia transmitida por Jenofonte *(Cyropaedia* VIII, 1.23) de que los magos cantaban himnos a los dioses al comenzar el día, y ofrecían todos los días sacrificios a sus dioses preferidos.

También se ofrecían libaciones, mencionadas por Heródoto (VII, 43; I, 132; VII, 43). Jerjes ofreció libaciones al sol naciente y también derramó en el Helesponto, junto con una copa, una crátera de oro y una espada persa.

El sacrificio ofrecido por los magos al mar después de una tempestad de tres días, era probablemente una libación (Heródoto VII, 191). También se ofrecían libaciones a la tierra (Jenofonte, *Cyropaedia* III, 3.22). En tiempos de Estrabón (XV, 3.14) los magos ofrecían sacrificios delante del fuego y del agua, y libaciones de aceite de oliva, mezclado con leche y miel. En Persépolis los magos ya ofrecían libaciones como lo indican las inscripciones redactadas en lengua aramea.

Igualmente se sacrificaban víctimas; Heródoto no precisa de qué clase eran, pero en otro párrafo (Heródoto VII, 43) puntualiza que Jerjes en Pérgamo ofreció mil bueyes, sacrificio confirmado por Jenofonte *(Cyropaedia* VIII, 3.11.24), cuando escribe que Ciro ofreció a Zeus (Ahura Mazda) cuatro magníficos toros. Se sacrificaban igualmente caballos al sol, criados en la llanura de Nisaeon, célebre por sus excelentes caballos. Heródoto (I, 189; VII, 40) recogió la noticia de que Ciro el Grande poseía caballos blancos sagrados y que estos caballos se llamaban Nisaioi, por proceder de esta llanura meda. Caballos blancos sacrificaron los magos al atravesar el río Strimon (Heródoto VII, 113). Jenofonte *(Anábasis* IV, 5.35) recuerda que Ciro el Joven entregó al jefe de una aldea un caballo persa para que lo sacrificase al sol. Se conocen algunos pormenores del ritual de sacrificio de los caballos al sol, como que los caballos destinados al sacrificio en honor del sol, eran llevados en procesión a los toros consagrados a Ahura Mazda (Jenofonte, *Cyropaedia* VIII, 3.11-12). Jenofonte *(Cyropaedia* VIII, 3.24) describe el sacrificio. Los caballos estaban muy vinculados con el sol (Heródoto I, 84.86).

Estrabón (XV, 3.16) recogió un dato interesante sobre la religión de los persas, cuando escribió que cuando «ellos hacían sacrificios a cualquier dios, comenzaban por hacer suplicios al fuego». Jenofonte en su *Cyropaedia* (I, 6.1; III, 3.22; VII, 3.57; VIII, 1.23; 3.11-12; 3.24; y 7.3), describe los sacrificios de Ciro el Grande a los dioses que le sugieren los magos, citados siempre por el mismo orden. Ciro el Grande comienza ofreciendo sacrificios a Ahura Mazda (Jenofonte, *Cyropaedia* III, 3.22; VIII, 3.11-12; 3.24 y 7.3). A continuación a Mitra y otros dioses (Jenofonte, *Cyropaedia* III, 3.22). También sacrifica al fuego, y después al dios del cielo, y a otros dioses (Jenofonte, *Cyropaedia* VII, 3.57). Probablemente se comenzaba por hacer sacrificios al fuego, como puntualizan Estrabón y Jenofonte en dos pasajes. Cuando se cantaba el cántico del sacrificio se dirigía el fiel al fuego.

El sacrificio persa sigue el viejo ritual iranio, de la región este de Irán, en el que el orden de los dioses estaba fijado desde la reforma de Zaratustra.

La sucesión de los dioses en la religión persa es conocida por las indicaciones de Jenofonte (*Cyropaedia* VIII, 3.11-12) y de Quinto Rufo (III, 3.11). El historiador escribe que cuatro toros blancos se sacrificaban a Ahura Mazda y a los otros dioses sugeridos por los magos; a continuación menciona caballos consagrados al sol (Mitra). Después de los caballos, iban un carro blanco con yugo de oro consagrados a Ahura Mazda; al que seguían un segundo carro blanco, dedicado a Mitra, y un tercero tirado por caballos, con atalajes de púrpura. Hombres cerraban la procesión y llebaban al fuego en un recipiente. Se ha interpretado estos datos, como que Ahura Mazda era un dios de la primera función, su color era el blanco, de aquí un carro; el rojo era el color de la segunda función, militar, cuyo nombre en el cortejo no se dice; y el oscuro el de la tercera función. El fuego cerraba el cortejo.

Quinto Rufo transmite otros datos precisos sobre el Gran Rey. Primero venía el fuego, en un altar de plata; seguían los magos cantando; trescientos sesenta y cinco jóvenes vestidos con trajes de púrpura; el carro de Ahura Mazda tirado por caballos blancos y los caballos del sol. Los jinetes que participaban en la procesión vestían trajes dorados y llevaban fustas doradas.

En la región del oeste del país, se comenzaba el ritual con una plegaria y un sacrificio al fuego. Estos sacrificios mencionados se ofrecían a los dioses del fuego, pero los persas conocían otra clase de sacrificios. Heródoto (VII, 114) cuenta que al llegar el ejército de Jerjes al río Strimon en Tracia se enterraron vivos nueve niños de ambos sexos, seleccionados entre las poblaciones vecinas. Heródoto confirma la existencia de sacrificios humanos entre los persas:

> Los persas tienen la costumbre de enterrar vivos a seres humanos. Yo he oído que la mujer de Jerjes, Amestris, ya vieja, ordenó enterrar dos veces a siete muchachos, hijos de la nobleza, para que reemplazasen a ella misma como víctima de un sacrificio al dios que creían que estaba en la tierra.

Este poder ctónico era una verdadera divinidad y por eso se la llamaba dios. Una condena a muerte de carácter religioso cuenta Heródoto (III, 35) cuando recoge la noticia de que el monarca aqueménida Cambises enterró vivos doce perros cabeza abajo.

Santuarios

Heródoto (I, 131-132) dice que los persas no tenían ni templos ni altares. Ello no es exacto, pues Darío I, en la inscripción de Behistun, afirma expresamente que restauró los lugaros de culto que el usurpador Gautama había destruido. Estos lugares de culto eran nuevos en la religión irania. Se conocen santuarios en Susa y Persépolis. El primero es una cámara de planta cuadrada, rodeada de un corredor y con cuatro pilares en el interior. La entrada tenía otros dos pilares. En Persépolis el santuario estaba rodeado por cuatro cámaras. Tenía un nartex con cuatro columnas. En un corredor se encontraba el fuego sagrado. En Sistan, se construyó otro templo, que constaba de un corredor central rodeado de cuatro pórticos situados entre cuatro salas en las esquinas. En el centro había tres grandes altares. Entre los pórticos se en-

contraban las mesas de sacrificio. Se supone que los persas tomaron de Babilonia la costumbre de construir templos. Los altares se podían levantar, igualmente, al aire libre. Están documentados hacía el año 550 a.C. en la religión meda. Darío I está representado en Behistun delante de un altar de fuego que se transportaba en altares portátiles como afirman Jenofonte (*Cyropaedia* VIII, 3.12) y Quinto Rufo (*Hist. Alex.*, III, 3.9). Se llevaba el fuego en recipientes o en altares de plata. Los magos eran los sacerdotes del fuego. En época sasánida se denominaban *herbads*. Se ha pensado para explicar las diferencias entre los datos transmitidos por Heródoto y los suministrados por otros autores clásicos, y textos elamitas y persas, que Heródoto se refiere al culto entre el pueblo y las otras fuentes a la religión de la casa real.

Ritual funerario

Herodoto (I, 140) conserva noticias precisas sobre el ritual fúnebre que consistía en enterrar los magos el cadáver, después de que los pájaros o los perros lo hubieran descarnado, rito tomado del zoroastrismo, mientras que los restantes persas combinaban la inhumación y embalsamiento, ritual contrario al zoroastrismo. Este ritual fúnebre está confirmado por otras fuentes. Heródoto (III, 16) escribe que la cremación del cadáver se desconocía en su tiempo entre los persas, y que Jerjes (VII, 17) embalsamó el cadáver de Artajerjes para enterrarlo. Ciro ordenó (Jenofonte, *Cyropaedia* VII, 7.25) que su cuerpo se depositase en la tierra y Jerjes (Heród. VIII, 24) colocó a los muertos de la batalla de Termópilas en tumbas. Este ritual es contrario al seguido por el zoroastrismo, así como lo eran las lamentaciones fúnebres a las que se entregaban los persas. Se conoce bien el ritual seguido a la muerte del monarca aqueménida Cambises, que consistió en estallido de sollozos, en desgarrar sus vestidos y en estallar en lamentaciones (Heródoto III, 6.6). Otro ritual fúnebre persa describe Herodoto (IX, 24) que realizaron Mardonio y todo el ejército con ocasión de la muerte del oficial persa de caballería Masistio. El ritual consistió en cortarse los cabellos y las crines de los caballos y en lamentaciones continuas. Quinto Rufo (X, 5.19) describe el duelo de la madre de Darío III a la muerte de Alejandro Magno. Se arranca los cabellos y se tira por tierra, ritual fúnebre seguido por todos los persas, según Quinto Rufo (X, 5.7), ritos fúnebres prohibidos tajantemente por el zoroastrismo, que prueban que la religión persa antigua no se dejó influir por aquél. Jenofonte (*Cyropaedia* VIII, 7.20) recoge la idea que los antiguos persas tenían sobre la ultratumba, al poner en boca de Ciro el Grande: el hombre volvía a sus elementos originales y cada parte tornaba a la materia. Heródoto (III, 62) afirma que los persas no creían en la resurrección de los muertos, cuestión ésta en la que se diferenciaban del zoroastrismo.

Política religiosa de los monarcas aqueménidas

La política seguida por los reyes aqueménidas con la religión de los pueblos que sometieron se caracterizó por una gran tolerancia, como lo demuestra el hecho de que Ciro el Grande, en el año 339 a.C., permitió la vuelta a Palestina de los judíos desterrados en Babilonia, reconstruir el templo y devolver los objetos de culto, llevados por Nabucodonosor.

Una política contraria fue la seguida por Cambises en Egipto (Heródoto III, 16.27-29) y en templos fenicios (Heródoto III, 37). Cambises mató al buey Apis, ejecutó a los consejeros de la ciudad de Menfis y quemó la momia sagrada. Heródoto (III, 29) interpreta estos actos como la acción de un loco. También estas medidas podían responder a su actitud religiosa, el perseguir a los sacerdotes egipcios de dioses de carne y sangre, y a los dioses fenicios, que el monarca aqueménida encontraba ridículos. Inscripciones egipcias se refieren a la tolerancia seguida por Cambises con respecto a la religión egipcia. Las disposiciones dictadas contra el clero, y los templos de Babilonia obedecían, probablemente, a razones políticas. Jerjes (Ctesias, *Persica*, 52-53) saqueó el gran templo de Babilonia. Se apoderó de su tesoro. Asesinó al gran sacerdote. Babilonia quedó reducido a una simple satrapía. El culto de los dioses de Babilonia, principalmente de Marduk, cesó, según reza una inspripción de Jerjes hallada en Persépolis.

En el año 522 a.C. el mago Gautama se sublevó hasta que fue vencido por Darío I, según cuenta una inscripción grabada por el propio rey aqueménida, con el auxilio de Ahura Mazda que le entregó el reino y la descripción de Heródoto (III, 70 ss). Esta victoria condujo a una revuelta generalizada contra los magos, que fueron asesinados (Heródoto III, 79), asesinato que se conmemoró con la institución de una fiesta que celebraba este hecho. Los magos en este tiempo seguían el zoroastrismo. Probablemente, habían intentado instaurar el antiguo régimen medo. Pronto, los magos recuperaron su posición de sacerdotes en el imperio persa, según indican las inscripciones de Persépolis. Sin embargo, los monarcas aqueménidas no fueron seguidores del zoroastrismo.

El zervanismo

Esta religión es propia de la región oeste del país. Creía en un dios supremo, llamado Zervan. Eudemo de Rodas, que vivió en la segunda mitad del siglo IV a.C., según Damascio (453-533) escribió en sus *Dubitationes y solutiones* (125 bis) que los magos consideraban el todo uno e inteligible en cuanto espacio y en cuanto tiempo, lo que llevaba a la distinción de un dios bueno y un dios malo, a la luz y las tinieblas. Beroso, hacia el año 300 a.C., tenía a Zervan por uno de los príncipes de la tierra. Mar Abas, autor serio, afirmó que Moisés opinaba que Zervan era el personaje principal de la mitología irania, en Adiabene y Media Atropatene. En el *Vendidad* aparece Zervan adorado por los magos. Zervan desempeña un papel escatológico, por cuanto los hombres seguían los caminos creados por Zervan, que era un dios celeste y del destino.

La arqueología permite conocer alguna diosa de esta región. Una diosa de las fieras, tetráptera, adorna un escudo de estilo de Mitanni, hallado en Luristán, al oeste de Irán, fechado a comienzos del I milenio.

La realeza aqueménida

Los dioses elegían a los monarcas. Cuando había un interregno, como aconteció a la muerte de Cambises, un oráculo del dios sol dado por mediación de su animal, el

caballo, indicaba quién debía ser el futuro rey. La ceremonia de la coronación del monarca era el marco simbólico de la ideología regia. El rey salía de palacio a pie o a caballo (Athen., XII, 8.514). Celebraba el banquete separado de los invitados por un arroyo. Sólo en ocasiones el rey comía con sus invitados (Athen., IV, 25.145). El visitante se echaba a tierra delante del rey y besaba el suelo, costumbre recibida de las monarquías de Mesopotamia. El rey aqueménida era la imagen del dios en la tierra, y descendía de los dioses (Jenofonte, *Cyropaedia* VII, 2.24). Los monarcas aqueménidas no combatían en persona, sólo contemplaban la lucha, como Jerjes en Salamina o Darío III en Issos.

El nimbo aureolaba su cabeza (Plutarco, *Alex.*, 30), lo que indica su origen divino. El rey, como sacerdote, era el intermediario entre los hombres y los dioses. Los monarcas aqueménidas ofrecían sacrificios desde la época del padre de Ciro el Grande, de lo que se encargaron después los miembros más eminentes de la familia real (Jenofonte, *Cyropaedia* VIII, 5.26). Cuando ofrecía sacrificios el monarca aqueménida vestía de blanco, al igual que el clero (Quinto Rufo III, 17). La tiara y el vestido en época posterior y durante el periodo parto estaban tachonados de estrellas, símbolo de su posición cósmica y divina.

Los monarcas aqueménidas se enterraban en tumbas rupestres (Persépolis y Naqsh i Rustam), que imitaban las casas del norte. Con anterioridad se construían mausoleos, como el de Ciro el Grande en Pasargadas.

Arriano (*Anábasis* VI, 1.29.4 ss.) describe el mausoleo de Ciro. Era de planta cuadrada y levantado con bloques de piedras cúbicas. En el primer piso se encontraba la cámara fúnebre, a la que se llegaba por una puerta estrecha. El cuerpo estaba depositado en el interior de un círculo de oro. También colocaron un lecho, una mesa y el mobiliario fúnebre, trajes de púrpuras, armas de oro, joyas y piedras preciosas. Estos ritos fúnebres de los monarcas aqueménidas eran contrarios a los que hacían los seguidores del zoroastrismo. Los reyes recibían en las tumbas un verdadero culto fúnebre. Los magos custodiaban las tumbas. Los reyes les entregaban, diariamente, vino, harina, un cordero, y todos los meses un caballo para el sacrificio (Jenofonte, *Anábasis* VI, 29.17). Este ritual fúnebre es propio de los pueblos nómadas y contrario al zoroastrismo. A la muerte del monarca, se apagaba el fuego sagrado nacional, como sucedió en los funerales de Hefestión (Diodoro XVII, 114).

La leyenda real traduce la ideología regia transmitida por Heródoto (I, 107.122) y por Justino (I, 4). Se refiere al nacimiento, a la educación y a la entronización regia.

La religión de los pueblos del norte de Irán

Mitología

Heródoto (IV, 5-7) y Quinto Rufo (VII-VIII, 17-18) fabulan sobre los mitos de estos pueblos, que diferenciaban tres funciones sociales, y cuyos símbolos eran la copa, el hacha de combate y el carro con su yugo. La leyenda recogida por el historiador griego es la siguiente:

> Y por cierto que, al decir de los escitas, su pueblo es, de todos los del mundo, el más reciente; y tuvo el siguiente origen: en aquella tierra, a la sazón desierta, nació

> un primer hombre, cuyo nombre era Targitao. Y aseguran, aunque, a mi juicio, sus palabras no son dignas de crédito, si bien es eso en cualquier caso lo que dicen, que los padres del tal Targitao fueron Zeus y una hija del río Borístenes. Con semejante progenie contó, pues, Targitao, que, a su vez, tuvo tres hijos: Lipoxais, Arpoxais y Colaxais, que era el benjamín. Durante el reinado de los tres hermanos, se precipitaron de lo alto del cielo unos objetos de oro (en concreto, un arado, un yugo, un hacha y una copa), que cayeron en Escitia. El hermano mayor, que fue el primero en verlos, se acercó con el propósito de apoderarse de ellos; pero, al aproximarse, el oro se puso al rojo. Cuando el mayor se alejó se acercó a ellos el segundo, pero el oro volvió a hacer lo mismo. Así pues, el oro, al ponerse al rojo, rechazó a los dos primeros; sin embargo, cuando en tercer lugar se aproximó el benjamín, se extinguió la incandescencia y el muchacho se lo llevó a su casa. Ante estos prodigios, los hermanos mayores convinieron en entregarle al menor la totalidad del reino.

El panteón escita

Los dioses escitas pertenecían a las tres funciones. Heródoto (IV, 59) es la fuente principal para el conocimiento del panteón escita.

> Solamente ofrecen sacrificios propiciatorios a los siguientes dioses: principalmente a Hestia, después a Zeus y a Gea (pues creen que Gea es esposa de Zeus); y, tras estos dioses, a Apolo, Afrodita Urania, Heracles y Ares. A estos dioses los reconocen todos los escitas, mientras que los escitas reales también ofrecen sacrificios a Poseidón. Por cierto que, en lengua escita, Hestia recibe el nombre de Tabiti; Zeus se llama —a mi juicio, con toda razón— Papeo; Gea, Api; Apolo, Goitósiro; Afrodita Urania, Artímpasa; y Poseidón, Tagimásadas. Ahora bien, no tienen por norma erigir imágenes, altares ni templos, salvo en honor de Ares, ya que a este dios sí que acostumbran erigírselos.

Zeus era el dios del cielo. Helios-Apolo equivalía a Mitra, que son dioses de la primera función. Ares es el dios de la segunda y Gea y Afrodita Urania, de la tercera.

Culto y santuario

La opinión de Heródoto es que los escitas no tenían ni templos, ni altares, ni estatuas. Lo mismo afirma en el siglo IV Ammiano Marcelino (XXXI, 2.23) de los alanos que, al igual que los sármatas, eran todos pueblos iranios. Heródoto (IV, 62) ha descrito minuciosamente el culto a Ares:

> Así es, en suma, cómo ofrecen sacrificios a todos sus dioses y éstos son los animales que inmolan; sin embargo, en honor de Ares, siguen el siguiente rito: en cada provincia de sus dominios tienen erigido un santuario dedicado a Ares que presenta las siguientes características. En una extensión de unos tres estadios de largo por otros tantos de ancho, siendo menor su altura, hay amontonados haces de fajina; y sobre ese amasijo se acondiciona una plataforma cuadrada, tres de cuyos lados son escarpados, pero que es accesible por uno de ellos. Y cada año agregan ciento cincuenta carros de fajina, pues sucede que, por efecto de las tempestades, la pila se va hundiendo paulatinamente.

> Pues bien, en cada provincia se erigió sobre ese montón de leña un antiquísimo alfanje de hierro, que viene a ser la simbolización de Ares. A dicho alfanje le dedican sacrificios anuales consistentes en ganado y caballos; y, desde luego, a eso objetos les ofrecen un número notablemente superior de sacrificios que a los demás dioses. De todo los enemigos que capturan con vida, inmolan a un hombre de cada cien, pero no de la misma manera con arreglo a la que sacrifican el ganado, sino de acuerdo con un ritual diferente. Tras haber vertido vino sobre sus cabezas, degüellan a los prisioneros sobre un recipiente, que, acto seguido, suben a la plataforma que está sobre el montón de fajina, derramando sangre sobre el alfanje. Así pues, llevan la sangre a lo alto de la plataforma, mientras que abajo, junto al santuario, hacen lo siguiente: a todos los hombres degollados les cortan el hombro derecho, así como el brazo, y los arrojan al aire; y, posteriormente, cuando ya han completado el ritual con las demás víctimas, se van (por su parte el brazo permanece en el lugar en que ha caído, mientras que el cadáver yace en otro sitio).
>
> Éstos son, en definitiva los sacrifios instituidos entre los escitas, y por cierto que son los mismos, este pueblo no emplea jamás cerdos y tampoco quieren, bajo ningún concepto, criarlos en su país.

Se ofrecen a los dioses toda clase de víctimas, pero principalmente caballos. Los sacerdotes consagraban a los dioses un trozo de carne y una porción de entrañas que tiraban a tierra delante del dios (Heródoto IV, 61).

La adivinación desempeñaba un papel importante entre los escitas (Heródoto IV, 67), noticia confirmada por Ammiano Marcelino (XXXL, 2.24). El fuego del hogar regio desempeñaba un papel importante en los juramentos (Heródoto IV, 68).

Escatología

No se conocen datos referentes a la escatología de estos pueblos, aunque esta ausencia no quiere decir que no la tuvieran. Alguna creencia puede rastrearse a través del folclore del Cáucaso. El caballo desempeña un papel importante. Existía un vínculo especial entre la escatología y los ritos fúnebres. Se pronunciaba un discurso sobre la tumba. Se sacrificaba un caballo, que traía un emisario celeste. El difunto partía con él hacia los Nartes. Debía atravesar un río, custodiado por guardianes. El dios Aminón le interrogaba. Si el muerto decía la verdad, le dejaba pasar y le daba un guía para que le acompañara al país de los Nartes. Cruzaba a la orilla opuesta donde se encontraban los difuntos castigados o premiados, según su conducta en la tierra. Después llegaba al cruce de tres caminos: el primero conducía al cielo de los santos; el segundo, al infierno de los malvados; y el tercero llevaba a los Nartes. El muerto elegía este último. El señor de los muertos le invitaba a sentarse entre ellos. El difunto no aceptaba. Finalmente, le colocaba en el centro del paraíso.

Heródoto (IV, 73) describe los ritos fúnebres de los escitas. Los parientes ponían el cadáver sobre un carro. Se celebraba una comida. Las honras fúnebres duraban cuarenta días, y después se enterraba el cadáver. A continuación, los escitas cumplían un rito de purificación, frotándose la cabeza con un ungüento. Heródoto (IV, 71-72) describe minuciosamente los rituales fúnebres de los reyes escitas que la arqueología confirma plenamente, y menciona un rito lustral (IV, 73-75), que era un verdadero rito chamánico, según el cual el chamán acompañaba el alma del difunto en el mundo inferior.

La religión parta

El sacerdocio

La religión parta es difícil de conocer medianamente bien por la falta de documentación. Se conservan más datos sobre la religión de Armenia y del Asia Menor, gracias a las inscripciones y a otras noticias. Se mencionan sacerdotes iranios en Asia Menor después de las campañas de Alejandro Magno. Estrabón (XV, 3.14) menciona a estos sacerdotes en el Ponto. Y en otro texto recoge importantes datos sobre el ritual seguido en los sacrificios. Se refiere el geógrafo a los sacrificios en honor al fuego y al agua. Al fuego se ofrecía ramos de madera secos, que se encendían derramando en ellos aceite de oliva. En honor del agua, abrían una fosa junto a un lago, río, o fuente, y depositaban en ella las ofrendas. Vigilaban para que el agua no tocase la sangre de la víctima. A continuación, colocaban el sacrificio sobre ramas de mirto o de laurel. Los magos cantaban y derramaban una mezcla de aceite de oliva, de leche y de miel sobre la tierra. Continuaban cantando durante mucho tiempo.

El segundo texto es igualmente significativo. En él afirma que los magos eran numerosos en Capadocia, al igual que los santuarios persas. En los sacrificios no utilizaban cuchillos, sino una maza. Los templos eran grandes. En el centro había un altar. Los magos mantenían el fuego encendido siempre. Todos los días cantaban durante una hora delante del fuego. Llevaban tiaras. El mismo ritual se observa en los santuarios de Anahita y de Omanos. Se sacaba en procesión una estatua de madera de Omanos. Se desconoce la organización de estos magos, que se ocupaban del culto de los diferentes dioses. Algunos adoraban a Anahita. También practicaban el culto de Mitra. El monarca armenio Tiridates, que fue a Roma a homenajear a Nerón, era devoto de Mitra y llevaba magos en su séquito, que serían, muy posiblemente, adoradores igualmente de Mitra. El satírico Luciano de Samosata (*Menippo.*, 6-7.4.63 ss.), quien describe una iniciación de los misterios de Mitra en Babilonia donde el iniciado bebía leche y una mezcla de miel y agua, y Porfirio (*De Abstinentia* IV, 16) vinculan con los magos el culto de Mitra. Los magos rendían culto también a Vohu Manah, bajo el nombre de Omanos.

Estrabón (XI, 14.16) recoge datos interesantes entre los armenios y los medos, que seguían la religión persa. Los armenios eran devotos principalmente de Anahita, que contaba con muchos santuarios, donde consagraban esclavos de ambos sexos. La élite del país entregaba a sus hijos vírgenes, para que se dedicaran durante mucho tiempo a la prostitución en honor de la diosa. Se casaban después sin ser ello una deshonra. Este ritual de prostitución sagrada es contrario al que cuenta Plutarco (*Artax.*, 24) de los templos consagrados a Anahita de los aqueménidas, donde las muchachas hacían voto de castidad.

El culto

Apiano (*Mithr.*, 66) describe bien el sacrificio que Mitrídates VI Eupátor hizo en Zela. Los reyes llevaban ramos; levantaban dos montículos y depositaban sobre el mayor miel, vino, aceite y perfumes para ser quemados. Repartían pan y otros ali-

mentos entre los presentes. Es el mismo tipo de sacrificio practicado por los monarcas persas en Pasargada; después prendían fuego a los ramos. El fuego era tan grande que se veía a mil estadios de distancia, y no podía acercarse uno durante muchos días. Este sacrificio de Mitrídates VI era de origen iranio.

La *Crónica de Arbelas* describe otro ritual iranio, en Adiabene, habitada por población irania, desconocido en el zoroastrismo. Arrojan al fuego los niños durante unas grandes fiestas. Las gentes se reúnen en una gran fuente, donde se bañan. Cocinan y dan de comer a sus esclavos. No comen antes de arrojar al fuego a uno de sus niños. Cuelgan de los árboles algunos órganos de las víctimas. Disparan al aire muchas flechas para manifestar de este modo su alegría.

La diosa Anahita tenía más allá del Éufrates grandes rebaños de vacas, que se criaban para ser sacrificadas en su honor, como cuenta Plutarco (*Luc.*, 24) al referir las campañas de Lúculo contra Mitrídates VI y Tigranes de Armenia. En Capadocia (Estrabón XV, 3.15) se remataba a la víctima con una maza.

También se sacrificaban caballos. Filóstrato, en su *Vida de Apolonio de Tiana* (I, 18), relata que cuando su protagonista visitó Mesopotamia, se encontró al rey parto sacrificando al sol un caballo blanco que tenía puesto el atalaje, como en una procesión. Este sacrificio regio se ofrecía a Mitra.

Santuarios

Se conocen una gran cantidad de santuarios en ciudades, como Zela en el Ponto Euxino; Nemrod Dagh en Commagene, etc. Un santuario que disfrutaba del derecho de asilo consagrado a la diosa persa, se construyó en Hierocesárea en tiempos de Atalo II (159-138 a.C.).

Estrabón (XII, 3.37) describe bien el culto iranio en Zela, que él conocía bien por haber nacido en el reino del Ponto. En una ciudad había un santuario consagrado a Anahita, a la que adoraban los armenios. Las fiestas religiosas se celebraban con una gran solemnidad. El templo tenía una gran cantidad de servidores y los sacerdotes tenían derecho a participar en la corte. Los reyes trataban a Zela, no como una ciudad, sino como un santuario de los dioses persas. El sacerdote reinaba sobre todo. Los sirvientes del templo y el sacerdote, que era inmensamente rico, pues era el dueño de gran cantidad de tierras sagradas, habitaban toda la ciudad. Se trataba de un gran dominio sagrado, administrado por el sacerdote y servido por numerosos esclavos. Estos dominios eran numerosos en Asia Menor. Famoso fue el mausoleo de Antíoco en Commagene. En Armenia los dioses iranios contaban con un gran número de templos. Gregorio, el Iluminado, arrasó el templo de Bagayaric, robó los tesoros del santuario, los distribuyó entre los pobres y dedicó a la iglesia las tierras del templo.

Templos consagrados a Anahita se conoce en Til, en Astisat, en Artaxata y en Thillada Mirrhada, en las orillas del Éufrates, en Arbelas, en Sardes, en Babilonia, en Susa, etc. Santuarios dedicados al fuego estaban abiertos en Sestan, en Kabol, etc. Templos del fuego se representaban en monedas de los príncipes persas, acuñaciones que continuaron en época sasánida en Pasargada y en Naqsh I Rustam. Los templos típicamente partos de Asur, Hatra, Uruk, etc. tenían planta cuadrada. Estaban rodeados por un corredor con columnas unidas por un arco.

En Tang i Sarvak, un relieve rupestre es importante por sus representaciones religiosas, datado por las inscripciones en la segunda mitad del siglo II. Se trata de un santuario al aire libre. Se esculpió un monarca delante de un betilo; un rey banqueteando; el monarca recibe de un dios la investidura; un rey combatiendo a caballo; un rey a caballo descuartizando un león; y dos personas ofreciendo un sacrificio sobre el altar. Algunas escenas son de difícil interpretación, así como la unidad del conjunto, si es que algún día la tuvo en la mente del artista o del monarca.

Hatra, ciudad santa de los partos

Hatra era una ciudad santa, no se dedicaba al comercio caravanero como Palmira, ni era un puesto militar sobre una ruta como Dura Europos, ni tampoco un importante lugar de provincias como Asur. Era la gran ciudad del dios Shamash, el sol, citado en las inscripciones como el señor de Hatra. La ciudad se desarrolló alrededor del santuario del dios. Hatra contaba con un buen número de templos secundarios. La mayoría de las inscripciones halladas son de carácter religioso. Su comercio estaba en función de ser un importante centro de peregrinación. Su carácter de ciudad fortificada obedecía a los tesoros acumulados en los templos. La arquitectura religiosa de Hatra es muy parecida a la de Asur. Las plantas de los templos se agrupaban como en Asur en tres categorías: templos de columnas de estilo griego; templos de tradición mesopotámica y templos con *iwans*. Los templos del primer grupo son dos: el llamado templo helenístico y el templo de Shahiru.

El primero estaba aislado delante del templo de Shamash. Era períptero y rodeado de dos columnatas de alturas diferentes. La interior tenía columnas jónicas con la cella asentada sobre un alto basamento. La exterior era de columnas corintias, o sea es un templo períptero sobre un podio, rodeado de un peristilo. Es un templo original, sin paralelos, no es grecorromano ni tampoco griego. El templo de Shahiru es próstilo en la planta, con pronaos de columnas jónicas.

Los templos de influjo oriental son de tres tipos. El primero, numeroso, sigue una antigua tradición babilónica. Tiene planta en forma de T. Se trata de una sala rectangular de dimensiones variables según los templos. La cella suele ser pequeña y a veces es independiente. Frecuentemente tiene dos locales secundarios. El segundo grupo son templos con *iwan,* como el edificio más monumental de Hatra, que es el templo de Shamash, con rica fachada helenizante. Consta de dos grandes *iwans,* flanqueados por locales más pequeños. Otros *iwans* pertenecen a templos, algunos construidos en el períbolo de Shamash.

Al tercer grupo de templos pertenece uno cuadrado, a espaldas de un gran *iwan* meridional, con el que se comunica a través de una puerta. Es el santuario de Shamash, según indican las inscripciones. Tiene una cella. Recuerda a templos iranios, como uno construido cerca de Susa, y al templo de Surkh Kotal.

En las salas de los templos se celebraban banquetes sagrados, como lo indica el gran *iwan* meridional, al igual que en diferentes templos de Palmira, donde aparecen cráteras. El mismo destino tenía una serie de locales de Dura Europos, los santuarios de los dioses sirios en Delos y los numerosos templos de Júpiter Dolichenus, dios de Commagene, y de Mitra, muy venerados ambos en Anatolia oriental. Se ha supuesto que el *iwan* servía de sala de comidas sagradas y de templo al mismo tiempo para co-

munidades diferentes, o que el culto se celebraba fuera del *iwan*. Unas salas podían recibir muchos devotos, otras eran de tamaño reducido. Servían sólo a los miembros de una familia.

El templo D sobre la acrópolis de la ciudad podía estar en relación con el palacio real, como santuario palatino. Es posible que estuviera dedicado a Ishtar. Tiene un vestíbulo poco profundo, una antecella pequeña y una cella alargada. En los alrededores del templo no había construcciones, sino dependencias del culto, donde ha aparecido el recipiente calcáreo decorado con los citados relieves y capillas que debían guardar las imágenes votivas regaladas por el soberano. La estructura longitudinal absidal tripartita del templo D está en el origen del desarrollo de una típica tipología de templos de la cultura arquitectónica de Siria, que pervive desde el periodo paleosirio hasta el neosirio, documentada en templos de Biblos, Alalak, Tell Tayinat y en el construido por Salomón en Jerusalén.

Rituales funerarios

Durante el periodo parto están documentada la exposición de cadáveres (Estrabón XI, 11.3) y la antigua creencia irania de la ascensión del alma a su lugar de origen, en la que creían los magos según el apologista cristiano Arnobio (*Adv.nat.*, II, 62). Algunos poderes se oponían durante el viaje a esta ascensión. Los magos ofrecían preces y cumplían determinados ritos. En esta ascensión al trono de Zeus Oromazdes creía Antíoco de Commagene (69-34 a.C.).

Literatura religiosa

Un texto sagrado fue el fundamento de una liturgia, según el testimonio de Pausanias, referente a los magos que oficiaban en Hierocesárea y en Hypaipa, descripción del culto al fuego en lo que coincide con Estrabón (V, 27.6). Esta liturgia debe ser las invocaciones mencionadas por Heródoto (I, 132), por Jenofonte (*Cyropaedia* VIII, 1.23-24) y por Estrabón (XV, 733). En tiempos de Mani circulaban textos escritos en lengua irania atribuidos a Zaratustra. Los misterios de Mitra contaban también con libros santos. Los magos partos representados en las pinturas de Dura Europos sostienen rollos en sus manos.

En época parta los textos sapienciales y los apocalípticos del zoroastrismo debían encontrarse ya redactados en lengua parta. Los magos contaban con libros de tradiciones escritas, que se atribuían a Zaratustra.

Escatología

En el Próximo Oriente, en los siglos previos al cambio de era, circularon los oráculos de Histaspe, protector de Zaratustra, que procedían de Irán. Se desconoce el nombre de su autor. Podía tratarse de la traducción de una apocalipsis irania, o bien de un texto redactado en griego por un buen conocedor del mundo iranio. Se caracterizan por su odio contra Roma. Los oráculos prometen un redentor, encarnación

de Mitra, describen la situación catastrófica del final de los tiempos, el caos social, la anarquía y la disolución de las familias. Al final vendrá la liberación por un rey que desciende del cielo. El jefe del mal debe ser vencido varias veces. Al final desaparecerá el mal de la tierra y reinará la paz. No se adorará más a los ídolos, que serán arrojados de sus templos, como en las apocalipsis iranias. El zoroastrismo conoció también un combate escatológico en su apocalipsis. La apocalíptica parta ya en los dos primeros siglos antes de Cristo trató sus temas favoritos.

El redentor

Ya se ha aludido en las páginas anteriores al nacimiento de Zaratustra. En los *Oráculos* de Histaspe la estrella es el signo del Gran Rey prometido, que es Mitra reencarnado. En una obra, que circulaba a nombre de Set, se cuenta que los magos de Persia iban a una montaña denominada Monte de la Victoria. En la cima había una caverna, fuentes y árboles. Allí los magos se lavaban, oraban y durante tres días adoraban al dios. Esta caverna se conoce también en los misterios de Mitra.

Este rito se celebraba cada año. Los magos esperaban que la estrella apareciera, cuando ellos estuvieran en el Monte de la Victoria.

De esta documentación y de otras como la crónica de Zuqnin, redactada en siriaco por un cristiano, donde se combina la tradición irania del nacimiento del redentor y rey del mundo, con la narración del nacimiento de Cristo, se deduce que el salvador del mundo debía nacer en una cueva de mujer. Este rey es Mitra reencarnado. Todos los años los magos esperaban durante tres días su nacimiento y la aparición de la estrella brillando. Cuando había nacido, entraban en la caverna y le ofrecían sus coronas.

El zervanismo

La religión parta estaba fuertemente influida por el zervanismo. Dominaba Media, la principal provincia del imperio parto (Estrabón XI, 13.1.6), con Ecbatana como capital de los reyes partos y con los magos como capellanes de la corte parta.

Plutarco *(De Iside* 46-47) recoge un documento importante de esta época que contiene algunos elementos de la teología y de los rituales que se encontraban en la base del zervanismo y que después reaparecen en textos sasánidas. Según Plutarco:

> Algunos creían que había dos dioses, uno creador de las cosas buenas y otro de las malas. Algunos llamaban al primero dios y al segundo demonio, como Zaratustra, que vivió cinco mil años antes de la quema de Troya. Zaratustra denominaba al primero Oromazes y al segundo Areimanios. Creía que el primero a lo que más se parecía era a la luz y el segundo a las tinieblas y a la ignorancia, y que Mitra se encontraba en medio de los dos; por esto los persas llaman a Mitra mediador. Enseñaban ofrecer al primero votos y sacrificios de acción de gracias y al segundo sacrificios apotropaicos, y cosas oscuras. Ellos machacaban en un mortero una planta que llamada omomi, e invocaban al Hades y a la sombra. A continuación, la mezclaban a la

sangre de un lobo degollado, llevan la mezcla a un paraje sin sol, y allí la arrojan. Creían que algunas plantas pertenecen al dios bueno y otras al demonio malo. Entre los animales, el perro, los pájaros y el erizo, pertenecían al bueno, y la rata de agua, al malo. Por esto, mataban todas las ratas de agua que podían. Cuentan muchas fábulas míticas sobre los dioses, como la siguiente, que el primero, Oromazes, nacido de la más pura luz, y el segundo, Areimanios, se hacen la guerra.

Cada uno de estos dos dioses crearon otros veinticuatro dioses. Al final, «todos los hombres serán dichosos, hablarán sólo una lengua, y formarán una única nación», Mitra, cuyo culto probablemente procede de la región oeste de Irán, se encontraba en el centro de la apocalíptica y de la escatología parta.

La realeza

Se conoce bien una leyenda de carácter real fuera del imperio parto, en el caso de Mitrídates VI Eupátor, monarca del reino del Ponto, recogida por Justino (XXXVII, 2):

> Su grandeza había sido anunciada por los presagios celestes. El año en que nació, o cuando comenzó a reinar, un cometa brilló durante setenta días; lució tan intensamente que pareció que el cielo ardía. Era tan grande que ocupaba un cuarto del cielo y su brillo sobrepasaba al del sol brillante. Siendo muchacho sobrevivió a todas las persecuciones de sus maestros, que le obligaron a montar un caballo salvaje y a lanzar jabalinas. Mitrídates domó al animal con una habilidad impropia de su edad. Trataron de envenenarle sin conseguirlo, pues bebió continuamente antídotos y gracias a remedios seguros y seleccionados se inmunizaba contra los peligros.
>
> Después, temiendo que sus enemigos obtuvieran con las armas lo que no lograron con el veneno, fingió haber sido enviado a cazar. Durante siete años no entró en una casa, ni en una ciudad, ni en el campo. Erraba en los bosques y pasaba la noche en las montañas. Todo el mundo ignoraba dónde se encontraba. Escapaba de las bestias salvajes corriendo, o los perseguía y luchaba con algunos de ellos. Así, escapó a los perseguidores, y enseñó a su cuerpo a soportar todas las fatigas.

Nada se sabe de cómo Mitrídates se hizo con el poder, pues las fuentes que lo contaban se han perdido.

Los reyes partos se coronaban en la ciudad de Sez. Se supone que después de su coronación eran celebrados como si encarnaran al dios salvador, Mitra, como indican los *Oráculos* de Histaspe, la *Crónica* de Zuqnin y otros documentos. Durante o después de la coronación, el rey parto mandaba levantar un templo del fuego. El monarca parto era sacerdote del fuego y sacrificador, según aparece en la citada narración de Apolonio.

Los reyes arsácidas recibían la educación propia de los magos. El rey arsácida armenio Tiridates intentó iniciar a Nerón en los secretos de los magos (Plinio XXX, 2.16-17), lo que el emperador rechazó. El rey parto era considerado rey del universo. Su entronización inauguraba una nueva etapa de felicidad y paz para el universo. Los reyes partos vestían trajes tachonados de estrellas, como Antíoco de Commagene, en su tumba de Nemrod Dagh.

Se conocen bien los rituales de los reyes partos a través de las honras fúnebres de

los armenios. M. Xerenaci describe el sepelio del rey Artases. El trono y el lecho eran de fino tisú. El manto que envolvía el cadáver estaba bordado con hilos de oro. Tenía puesta en la cabeza una corona. Alrededor del trono se encontraban los hijos del difunto, toda su familia, los príncipes, los sátrapas, varias clases de nobles, muchos destacamentos de soldados, armados hasta los dientes como si fueran a combatir al enemigo. El cortejo estaba precedido por los trompeteros y cerrado por jóvenes vestidos de negro, por las lloronas y por los siervos. Junto a la tumba se suicidaban muchas esposas, las concubinas y los esclavos vinculados por el monarca difunto.

Se conoce bien el ritual fúnebre de Antíoco de Commagene, en el centro de Anatolia, gracias a la monumental inscripción de su mausoleo.

La inscripción de Antíoco I es de gran importancia para conocer el funcionamiento del santuario. Indica bien el sincretismo religioso, al citar juntos a dioses griegos a sus correspondientes persas. El rey asignó un territorio suficientemente extenso para el mantenimiento del santuario. Instituyó un sacerdote vestido a la moda persa y reglamentó los rituales, estableciendo antiguos sacrificios y festivales nuevos a celebrar los días de su nacimiento, de la coronación y de la epifanía de los dioses. Ordenó celebrar dos días de fiesta por cada festividad anual. Antíoco I dividió a las gentes de su reino por aldeas y ciudades para celebrar reuniones, festivales y sacrificios. Mandó celebrar las fiestas en los centros de culto más próximos y promulgó una ley sagrada, que había que cumplir en el futuro. La ley sagrada mandaba que el sacerdote se dedicase sólo al culto del santuario y al cuidado de las estatuas. Iría vestido a la moda persa. Debía hacer los sacrificios de incienso y de aromas en los altares, en honor de los dioses y del fundador del santuario. A continuación, la inscripción alude al banquete sagrado y al vino de inmejorable calidad que consumía la multitud congregada. El santuario contaba también con músicas que celebraban las liturgias todo el tiempo fijado por el sínodo. Se refería también la ley a los esclavos sagrados, a los que no se podía perjudicar en nada, esclavizarlos para otros fines, ocasionarles daños o apartarlos de las liturgias. Debían estar protegidos por todo el mundo, por los sacerdotes, por los reyes, por los magistrados y por todos los particulares. Tampoco podían apropiarse, enajenar o cambiar las aldeas consagradas a los dioses, ni destruir los sacrificios establecidos. Terminaba la ley con una imprecación contra los que intentasen destruir, dañar o falsificar el contenido de la ley, pidiendo, por el contrario, la protección de los dioses patrios y de Persia, para los que la cumpliesen.

El mausoleo estaba rodeado de imponentes estatuas, que hoy día todavía impresionan por su tamaño descomunal al visitante del lugar. Un relieve muestra a Antíoco I recibido en el cielo por Mitra y Ohrmazd.

La religión bajo los sasánidas

Política religiosa de la monarquía sasánida

La caída de los arsácidas en el año 226 a.C. inauguró una cierta revolución en la historia de Irán, en la religión, en el arte, en la literatura y en la política. Los sasánidas eran nacionalistas furibundos y zoroastristas. A pesar de la caída de la monarquía parta, la continuidad con la etapa anterior se mantuvo en muchos aspectos.

El fundador de la dinastía sasánida, Artaxser I, fue considerado un príncipe seguidor del zoroastrismo del que se considera un reformador y un recopilador de los libros santos.

La principal fuente para el conocimiento de este periodo de transición es la *Crónica* de Arbelas, que regoge la noticia del periodo sasánida. Se colocaron en cada satrapía un *mopat* (jefe espiritual) y un *marzpan* (gobernador).

El nuevo monarca sasánida, Ardaser, según la *Crónica* de Arbelas:

> Ordenó construir nuevos templos del fuego en honor de los dioses y venerar al sol, que es el mayor dios de todos, con especiales cultos. Fue el primero que se dio el título de rey de reyes. A su impiedad, añadió la blasfemia, porque quería apoderarse del honor sólo debido a Dios y obligó a muchos fieles de otras religiones a adorar al sol y al fuego.

Esta última tendencia ya se había dado al final de la dinastía arsácida. Posiblemente, las medidas dictadas por Ardaser tenían por finalidad congraciarse con el poderoso clero iranio.

Agathia (II, 26) afirma que el nuevo monarca fue un convencido de la religión predicada por los magos y que celebraba sus ritos secretos.

El sucesor de Artaxser, Sapor I (242-273), continuó con la política religiosa de su padre. A él se deben la construcción de nuevos templos del fuego, la institución de cultos, el nombramiento de los magos como sacerdotes y los poderes especiales otorgados al jefe de los magos, Karter.

El tercer monarca sasánida, Sapor II (309-378), fue calificado de mago y de dios, lo que prueba que siguió la política religiosa de sus dos predecesores. Sin embargo, Sapor II fue condescendiente con el maniqueísmo, que colocó a la misma altura que el zoroastrismo, lo que indica que practicaba una cierta libertad de cultos.

Estos primeros monarcas sasánidas no fundaron una verdadera iglesia nacional.

El Avesta

Al periodo sasánida se debe el canon del *Avesta*. Sobre este punto la tradición zoroástrica recogió las noticias que se leen en Denkart III y IV, que es una enciclopedia que recoge parte del *Avesta* perdido, pero en una lengua no fácil de entender. El primero conserva noticias de la época de Sapor I y el segundo, de las disposiciones de Cosroes I. La revelación estaba confiada a documentos que fueron quemados por Alejandro Magno.

Según Denkar III, Zaratustra fundó la religión mazdayasniana. Vistaspa redactó el texto base, que depositó en el tesoro de Sez y una copia en los archivos. Alejandro Magno quemó este último ejemplar. El ejemplar guardado en Sez se tradujo al griego. Artaxser reunió en un solo lugar los escritos que estaban dispersos. Tansar adaptó esta colección a la revelación, que se encontraba en el *Avesta*, la depositó en la ciudad de Sez y repartió copias.

Según Denkart IV, Vistaspa reunió la tradición mazdayasniana para enviarla a los vice-reyes. Daray mandó hacer dos copias del *Avesta* y del Zand; colocó un ejemplar en el tesoro de Sez y un segundo en el archivo. El monarca arsácida Valaxs orde-

nó reconstruir el *Avesta* y el Zand. Alejandro Magno quemó el ejemplar del *Avesta*, y envió a Grecia el Zand. Artaxser llamó a la corte a Tansar y adaptó los textos a la tradición, Sapor I reunió los textos religiosos sobre medicina, astrología, movimientos, tiempo, espacio, etc., que se encontraban dispersos en Grecia y en otros países y los reunió en el *Avesta*. La copia más fiel la depositó en el tesoro de Sez.

Sez fue la capital de la Media Atropatene, e importante centro político, religioso, de los magos y la patria del zervanismo, doctrina seguida por los magos. La literatura de Sez existió, pues, en época parta. Se llamaba Zand y estaba en manos de los magos de Media, que era el país único de los magos. Las *Actas de los mártires* de Siria recoge la noticia de que los hijos del rey fueron instruidos en la literatura de los magos, lo que prueba su existencia, que no sería probablemente sólo oral. Basilio de Cesarea, en siglo IV, que conocía bien a los magos de su tierra, afirmó que no tenían ni libros, ni doctores y que los hijos aprendían la doctrina de los padres.

La fecha de la redacción del *Avesta* ha sido muy discutida y las opiniones son muy contradictorias. Para algunos autores su redacción no es anterior a la conquista de los árabes, pues en las *Actas de los mártires* se lee que la doctrina de Zaratustra no estaba fijada por escrito. La fecha final de estas *Actas* es el año 630 d.C. Los textos redactados en lengua siria nunca califican al *Avesta* de libro. El *Avesta* destruido por Alejandro Magno es una leyenda propagada por los magos sasánidas. También es legendaria la traducción local sobre Tansar. Un dato importante es que al comienzo de la dinastía sasánida no existía aún una iglesia nacional. La formación del canon se completó bajo Cosroes I (531-579 d.C.), que «preservó en su totalidad lo que formó parte del *Avesta*, ya existente en la tradición oral, ya en los libros y memorias, ya en la lengua vulgar del pueblo, que se transmite oralmente; esto es, con sus respectivas fuentes, todo el conocimiento de los adoradores de Mazda», según Denkar IV.

El *Avesta* es el canon de la iglesia nacional, cuya implantación va acompañada de duras medidas contra los creyentes de otras religiones y contra los herejes.

La religión oficial irania se encontraba en desventaja ante el cristianismo, maniqueísmo y judaísmo, que eran religiones del libro, lo que influyó sin duda en la formación del canon, que comenzó probablemnte en el siglo III d.C. contra los maniqueos y las otras religiones no iranias, continuó bajo Sapor II principalmente contra los cristianos y finalizó con Cosroes I. Se terminaron por suprimir todos los elementos del zervanismo. El canon nació de la fusión de la tradición escrita del Sez, Zand y de la tradición oral, *Avesta*.

Sacerdocio, liturgia y santuarios

En la época anterior a la entronización de los sasánidas existían dos clases de sacerdocios: los magos y los sacerdotes del fuego. En tiempos sasánidas se llamaban respectivamente *mobads*, sucesores de los magos, y *herbads*. Sobre los primeros se dispone de alguna fuente de primera mano, como el historiador Amiano Marcelino (XXIII, 6.32-35), que visitó el Oriente durante la campaña de Juliano:

> En estas regiones [Media] se encuentran los fértiles campos de los magos... Antiguamente estos magos no tenían importancia. Los gobernadores persas los utilizaban para sus servicios en el culto, pues era una falta acercarse a los altares o sacrificar

una víctima antes que un mago, recitando las plegarias, hubiera ofrecido las libaciones preliminares. Con el tiempo fueron numerosos y se convirtieron en un clan aparte. Habitaban villas y tenían leyes. El respeto a la religión hizo que fueran muy honrados.

Los magos formaban una verdadera aristocracia.

Las fuentes sobre los *herbads* son más escasas. Habitaban preferentemente en la región suroeste del país. Ya en el siglo III se fusionaron ambos sacerdocios. Karter fue el primero que hizo esta unión y bajo Sapor II alcanzó una posición importante entre los magos, hasta el punto de poder considerársele como el fundador de la iglesia estatal sasánida. Su actividad religiosa se desarrolló en tiempos de Sapor I, de Ohrmazd I (272-273) y de Bahram I (273-276). Durante este último reinado se enfrentó a Mani.

Los magos estaban jerarquizados. Porfirio *(De abstin.*, IV, 16) recoge la noticia, que se remonta posiblemente a la época parta, de que los magos creían en la transmigración de las almas, y se subdividían en tres clases, según que tomaran comidas, principalmente animales domésticos, o ninguna. Esta noticia la recogió también Jerónimo. Clemente de Alejandría (*Strom.*, III, 6.48.3) escribe que los magos, cuando celebran el culto, no beben vino, no comen seres vivos, ni tienen relaciones sexuales. Estas prescripciones pasaron a Mani.

Los magos continuaron siendo los sacerdotes del fuego, mientras los *herbads,* que lo habían sido antes, se encargaron de las enseñanzas.

Una institución fundamental en época sasánida, junto al culto, fue la confesión de las faltas, para la que existían varias fórmulas. Se enumeraban los pecados. El penitente pedía perdón. Confesaba la fe en Ohrmazd, en la retribución por las buenas obras y en la resurrección del cuerpo. La confesión tenía el fin de obtener la felicidad eterna. Los maniqueos también practicaban la confesión. La confesión se hacía delante de una asamblea de sacerdotes y de justos. Se ha supuesto que la petición de perdón la hacían los penitentes en corro, para lo que los sacerdotes aplicaban el formulario.

Durante la dinastía sasánida un gran número de templos del fuego estaban abiertos al culto. El fuego, símbolo de la divinidad, era de tres clases: Atur Farnbag, Atur Gusnasp y Atur Burzenmihr, que corresponden, respectivamente, al de los sacerdotes, de los guerreros y de los cultivadores. El templo de la segunda clase se encontraba en el templo de la ciudad de Sez. Allí peregrinaban los reyes sasánidas. Los nombres de los monarcas sasánidas Ohrmazd y Bahram, indican la nueva orientación religiosa de ellos, pues llevan en su formación los nombres del fuego sagrado, según el zoroastrismo ortodoxo. Los tres monarcas Bahram siguieron una política favorable a las reformas religiosas de Karter. No se puede asegurar lo mismo de Sapor I y de Ohrmazd I, pues estos reyes toleraron la predicación de Mani.

Los altares de fuego se representaron frecuentemente en las monedas acuñadas por los monarcas. Los había portátiles también. El templo solía estar coronado por una pequeña cúpula.

El zoroastrismo condenó los sacrificios de sangre, como lo atestiguan para la época sasánida las declaraciones de la principal figura religiosa de época sasánida, Aturpat I Mahraspandan. Una idea chocante de la escatología sasánida, fue la de que todo el mundo se abstendría de comida en el milenio de Osetarmah.

La iglesia estatal

Ya se indicó que Karter fue el verdadero fundador de la iglesia nacional, llegó a ser el maestro de ceremonia de los ritos y señor del templo del fuego de Anahita, mago y juez de todo el imperio, capellán del monarca y jefe del templo de la ciudad de Istaxr, que era el santuario nacional del imperio. Karter se propuso hacer del zoroastrismo la única religión autorizada en todo el imperio sasánida. Las primeras medidas dictadas en este sentido datan de la época de Artaxser I. Sapor I construyó templos del fuego en los nuevos territorios arrebatados a Roma, pero favoreció a Mani. No se conocen medidas suyas contra los judíos, los cristianos o los budistas. El centro principal del cristianismo era la ciudad de Edesa en Osraene. Cristianos y judíos habitaban los territorios del oeste del imperio y eran numerosos. Los prisioneros cristianos, que Sapor colocó en Susiana, pudieron practicar su religión libremente. A la muerte de Ohrmazd I, esta libertad religiosa desapareció gracias a las medidas radicales de Karter contra todas las religiones. Karter fue especialmente contrario a Mani y desempeñó un papel importante en la condena de éste en el año 276 d.C., que originó una gran persecución contra sus seguidores y que cesó en 293; maniqueos perseguidos se refugiaron en Sogdiana. Después de la muerte de Karter, los budistas no sufrieron molestias importantes, sino que por el contrario prosperaron. En la base de estas persecuciones hay motivos religiosos. Los mandeos se sentían inclinados a la religión de los magos y no fueron molestados. Su principal adversario era el cristianismo. Los judíos, que eran muchos e influyentes, no sufrieron persecuciones importantes.

Los cristianos fueron perseguidos por razones políticas y, principalmente, religiosas. Los cristianos construían iglesias, predicaban su doctrina y no tenían la misma fe que el rey. Frecuentemente, estallaban discusiones teológicas entre cristianos y magos, a las que aluden las *Actas de los mártires*. Hubo periodos de paz con los cristianos por razones políticas, en tiempos de Yazdagird I (399-420) y de su hijo Bahram V (421-438/9). Yazdagird II (438/9-457) fue, al contrario, intolerable con los cristianos y los judíos. Esta persecución fue especialmente dura en Armenia, donde las iglesias se cerraron o convirtieron en templos del fuego. Después de la batalla de Avaraïr (451), el monarca volvió a la política de tolerancia. Sólo fue severo con algunos obispos y prisioneros. A la sombra de esta política tolerable los nestorianos se refugiaron en el imperio sasánida.

El zervanismo

El verdadero enemigo del cristianismo fue el zervanismo sasánida, que fue lo que acabó con el zoroastrimo. Un sacerdote de la iglesia armenia, Eznik, ha transmitido un mito sacándolo de Teodoro de Mopsuestia. El mundo tuvo una duración de nueve mil años. Zervan era un dios con cuatro apariencias, cuatriforme. Antes de existir el cielo, la tierra y las criaturas, durante mil años ofreció sacrificios con el fin de tener un hijo, que llamaría Ohrmizd y crearía los cielos, la tierra y todo lo que en ella hay. Ohrmizd y Ahrimán fueron concebidos en el seno de su madre. El primero que

se presentase a su padre sería rey, lo que hizo primero Ahrimán, pero fue rechazado por ser moreno. El rey encontró solución en dar primero el reino a Ahrimán durante nueve mil años y después reinaría Ohrmizd. Este último creó criaturas buenas, pero no luz, y su hermano, malas.

Ahrimán pensaba que Ohrmizd podía concebir del seno de su madre. Prohibió divulgar este pensamiento, pero el demonio Mahmi se lo comunicó a Ohrmizd. El mito alude a la soberanía que otorga Zervan a su hijo Ohrmizd. Es un mito etiológico. Según las *Actas* del mártir Posai y las de Adurhormizd y Anahed, Ohrmazd concibió de su hija las estrellas y el fuego. Este mito justificaba los matrimonios incestuosos, justificados también por otro mito, de este mismo país, del matrimonio de su hermano Yima con su hermana. Estos dos mitos justificaban igualmente los matrimonios incestuosos de los magos medas, costumbre confirmada por Estrabón (XV, 3.30): «No entierran a los magos, abandonan sus cuerpos a los pájaros. Entre ellos el matrimonio con la madre es una costumbre antigua», y por Eusebio *(Praep.*, VI, 10.16). Todas estas costumbres indican que el zervanismo era de origen medo.

Zervan se podía concebir como dios del cielo y del universo, como dios del tiempo y dios del destino. En los mitos era el tiempo sin límites. Era un ser personal.

Mandeísmo

Es una secta baptista gnóstica de una sociedad feudal, que arrancaba del judaísmo. Se vinculaba con Irán. Tenía a Media como patria y al monarca parto Ardaván como a uno de sus líderes. El influjo de las doctrinas iranias fue muy fuerte en esta secta, no sólo en la lengua, sino en los nombres de los objetos de culto, en la prohibición de llevar joyas, en las lamentaciones fúnebres, en las cinco oraciones, en el rechazo del sacrificio, en el bautismo de agua y de fuego, en la creencia en la ascensión del alma y en la que los demonios se aposentaban junto a los restos mortales, en el encuentro del alma con su doble, en la creencia de las buenas acciones, las provisiones del camino en la otra vida, en la creencia de que encuentra en el cielo un trono y en que la divinidad la recibe, creencias todas procedentes de Irán.

Iranias son, igualmente, las dos grandes concepciones del mandeísmo: la creencia en la redención del redentor y la lucha del rey de las tinieblas. La religión irania, en general, y muy poco el zoroastrismo, influyeron poderosamente en el vocabulario religioso, en los mitos y en los ritos mandeos. Este influjo iranio debió ser importante en época parta. Duró hasta la llegada de los árabes. Una obra mandea importante es el *Right Ginza*.

El maniqueísmo

El fundador de esta importante religión revelada del libro fue Mani. Sus padres eran iranios y estaban emparentados con los arsácidas. Dejaron Media y se traladaron a Babilonia.

En Seleucia-Ctesifonte, su padre se puso en contacto con una secta baptista. Mani nació el año 216 y su educación religiosa estuvo marcada por la secta mandea. A los doce años, según la leyenda, abandonó las doctrinas mandeas. A partir del

año 241, predicó su doctrina fuertemente teñida de zervanismo y de la de los magos mitraicos, aunque se opuso a ellos (*Acta Archélai* XIV, 3; LXIII). Mani se presentó en público como un mago y se le tuvo por sacerdote de Mitra. Sus seguidores fueron numerosos en la región noroeste de Irán. Recibió una autorización del monarca Sapor I para predicar su doctrina en todo el imperio. Mani perteneció al séquito del rey. La situación favorable a Mani cambió en el reinado de Bahram I a causa de las denuncias de los magos y de Karter. Mani fue encarcelado y, probablemente, murió en prisión. Sus seguidores consideraron su muerte como un martirio semejante al sufrido por Jesús, al que Mani había dado un importante papel en su doctrina. El influjo del cristianismo en el maniqueísmo no fue profundo. Mani aceptó también algunos influjos del budismo.

El maniqueísmo era un sistema sincrético, a partir de creencias iranias.

El fundamento del maniqueísmo fue un dualismo radical: mundo de luz y mundo de tinieblas; espíritu y materia. El dios bueno es todo luz, fuerza y sabiduría. Esta concepción tetramorfa deriva de las creencias del zervanismo. A este dios bueno se opone el Príncipe de las tinieblas que es todo caos y lucha con sus demonios contra el dios bueno. Esta guerra sigue concepciones iranias, que se repiten idénticas en el Zatspram y el Ballm, donde Ohrmazd guerrea contra Ahrimán, creencia extraña a la teología de Mani. El dios bueno, siendo paz y bondad, no podía combatir y llamó al Hombre Primordial, al Primer Hombre, que es el verdadero redentor. Su naturaleza es doble: de guerrero contra el mal y de salvador sufriente, que vence después de su fracaso. Puntos fundamentales del mito maniqueo son: el sufrimiento del Hombre Primordial y el salvador salvado.

Iranio es el mito de la seducción de los arcontes. El Tercer Enviado atraviesa la bóveda celeste en su navío, la luna y se muestra a las potencias demoníacas encarceladas por el Espíritu Vivo, que se llaman arcontes, que eran bisexuados. El Tercer Enviado se apareció a los arcontes masculinos como ser femenino, y a los femeninos ofrece su otra mitad masculina. Los arcontes se excitaron sexualmente. Los arcontes masculinos expelieron partículas de luz en forma de esperma, que cayeron a la tierra y crearon las plantas. Los demonios femeninos, preñados, abortaron.

Este mito maniqueo es de origen zervanista. El salvador comunicó a Adán la gnosis, el conocimiento que salva, es decir, lo que fue, lo que es y lo que será. Mediante este conocimiento, el alma justa retorna a su verdadera patria, al mundo de la luz. Esta ascensión del alma está tomada de creencias iranias.

En la gran pugna entre las potencias del Bien y del Mal, terminan por vencer las primeras. El Gran Rey, llamado Jesús, preside el juicio final. Este rey y sus fieles, en compañía de los dioses tutelares del infierno, abandonaron el mundo y volvieron al mundo de la luz. Finalmente, las almas son purificadas.

En el maniqueísmo es importante la doctrina de los Tres Tiempos: antes de la unión de la luz y de las tinieblas, la unión y la separación.

En el maniqueísmo existió una confesión de procedencia irania.

La antigüedad consideró al maniqueísmo una religión irania. Mani intentó predicar una religión nueva y única para todo el imperio. La predicación de la doctrina era un aspecto fundamental.

La ideología real

Se mantuvo en el periodo sasánida la antigua ideología real de carácter religioso. Se consideraba que el monarca sasánida gobernaba el universo. La entronización del nuevo monarca era un acontecimiento importante, porque con ella comenzaba una nueva era de justicia y de prosperidad. Se mantuvo en esta época la antigua creencia de que el rey representaba el sol y la luna, según cuenta Ammiano Marcelino (XVII, 5.3). El monarca sasánida era divino. La principal función litúrgica del soberano sasánida era ofrecer sacrificios, como el que ofreció Yazdakart II (438/9-457), después de su victoria sobre sus vecinos, cuando sacrificó, en el altar de fuego, toros blancos y bueyes en gran número. Se asesinaba frecuentemente a los enemigos vencidos en un acto ritual, lo que era contrario al zoroastrismo, y se consagraban sus cabezas en el templo del sol dedicado a Anahita en Istaxr, en tiempos de Artaxser I y de Sapor II.

El monarca sasánida era el jefe de los magos, y en calidad de tal nombra sus superiores en los templos del fuego. El ceremonial de la corte era muy rígido. Delante del rey el visitante se postraba. Después, de pie, cruzaba las manos sobre el pecho. El monarca estaba aislado y separado de los nobles. Cuando estaba entronizado, le cubría un velo, que se levantaba durante las audiencias. A la muerte de rey se apagaba su fuego personal.

En vida, los monarcas daban ciertas normas para la comida de su alma, que consistía en comprar corderos, pan y vino. Esta costumbre es, más bien, aqueménida y se conoce bien por la gran inscripción que mandó hacer Sapor I. En las tumbas reales había un culto oficial al monarca difunto. Los cuerpos de los reyes sasánidas se embalsamaban.

Diversos relieves rupestres indican que son los dioses los que invisten a los diferentes monarcas sasánidas. Así, en un relieve de Naqsh i Rustam, lugar sagrado para los aqueménidas, lo es de nuevo para los sasánidas. Ardashir I (224-241) y el dios montan caballos. El dios sostiene en su mano izquierda el *barsm,* y el *korymbos* decora la corona del príncipe. En un segundo relieve de la misma localidad, la diosa Anahita inviste al monarca Narseh (293-303). Todos los personajes están de pie, igual que en un tercer relieve en el que Ahura Mazda inviste a Ardashir II (379-383), que le ofrece, como en los relieves anteriores, la diadema en presencia de Mitra, facilmente reconocible por la diadema radiada. Delante de los pies del rey y del dios se encuentra un enemigo muerto caído a tierra, que parece ser un romano.

En el primer relieve, los enemigos vencidos del rey sasánida y del dios son Ahrimán, espíritu del mal, y Artabano V, el último rey parto. En un relieve de Bishapur, el dios inviste a Bahram II (276-293), siempre ofreciendo la corona. Ambos cabalgan fornidos caballos. En un relieve de Naqsh i Bahram, Bahram II está entronizado y rodeado de cuatro dignatarios. La corona real con alas a los lados es un símbolo del dios de la victoria, Verethraghna.

En la gruta de Taq i Bustan, se excavó en la roca un monumento original, atribuido a Firug (457-484) o a Cosroes (590-628). Era el ala central de un *iwan* inacabado. El fondo de la gruta se divide en dos paneles superpuestos. En el superior, el rey sasánida recibe dos diademas, una le entrega Ahura Mazda, la otra, la diosa Anahita.

Debajo de este cuadro se esculpió al monarca a caballo, ambos embutidos en sus armaduras.

Influencia de la religión irania

Según H. Hultgärd, el judaísmo palestino del siglo II a.C. recibió impulsos decisivos de la religión irania, que contribuyeron a la maduración de importantes ideas judías en los círculos de los *hasidim* (piadosos) y de los sadoquitas. En una época en la que el judaísmo se enfrentaba con problemas nuevos, la religión irania fue un factor impulsor y proporcionó ciertos prototipos. En este punto estriba la mayor importancia de la religión irania para el judaísmo de época grecorromana. Proporcionó nuevas formas a la escatología universal para los más antiguos *hasidim* y la idea del dualismo a los sadoquitas. Ninguna idea nueva apareció en el judaísmo en tiempos sucesivos. A partir del dualismo en vigor en el siglo II a.C., se desarrolló en el judaísmo la idea de Satán.

Ciertos elementos iranios han encontrado su ambiente en el sincretismo judío, aunque resulta difícil aislarlos. El desarrollo de las esperanzas mesiánicas en el judaísmo de época grecorromana, especialmente en los Salmos de Salomón, en el Testamento de los XII Patriarcas y en los Elogios de Enoch, ha sido estimulado posiblemente por ideas iranias, al igual que la figura contemporánea del salvador. En similar sentido, otras influencias indirectas de ideas iranias sobre el judaísmo, por sincretismo del ambiente, son el desarrollo del destino del alma después de la muerte y la creencia del fin del mundo por mediación del fuego.

En época romana no se detectan influjos iranios profundos entre los judíos, pero la rica imaginería escatológica irania ejerció un magnetismo en la hagadá judía. Muchos detalles en los temas escatológicos están tomados de la religión irania.

La influencia irania comenzó a partir de los Macabeos. En los libros de Daniel y de Enoch se ha creído reconocer un fuerte influjo de ideas iranias, sobre todo en lo referente a la escatología y a la apocalíptica. De idéntica procedencia sería, en el libro de Daniel, la representación de las cuatro edades del mundo a través de metales. Las setenta semanas de Daniel y las diez de Enoch responden igualmente a especulaciones iranias.

La aparición de la idea de ascensión al cielo entre los *hasidim* no es posible sin la influencia irania. La descripción en Daniel de la imagen de dios sigue modelos de Ahura Mazda o de Zervan. La descripción de la justicia es parte esencial de la apocalíptica de influjo iranio.

Detalles concretos de la descripción del futuro desgraciado de los pecadores en Enoch presentan connotaciones con la apocalíptica irania. Los motivos escatológicos se repiten en Irán.

Son creencias iranias: la idea del fuego y los metales, pero hay diferencias esenciales. Entre los *hasidim* el fuego es un castigo; en la religión irania, sólo un medio de separación entre buenos y malos y más tarde un procedimiento para la perfección escatológica y de limpieza. En el infierno iranio no hay fuego.

Hay paralelos muy fuertes entre la religión irania y la tradición judía en todo lo referente al castigo de los ángeles malos. A influjo iranio se debe la idea de que los demonios pierden su poder ante Dios. En el libro de Enoch, el barrer a los demo-

nios, como hizo Rafael, presenta parentescos iranios. En el libro de Daniel, aparecen los ángeles separados por nombres y funciones diferentes, como en el zoroastrismo. Los Santos Inmortales son creados por Ahura Mazda para ayudar a la creación y cuidar de ella. Las primeras figuras angélicas de los libros de Daniel y Enoch, desarrollan también funciones, pero no están tan estrictamente separados como en la religión irania, y sus funciones son diferentes. La creencia en los demonios es más bien de origen babilonio que iranio.

El dualismo iranio se percibe claramente en algún apócrifo judío, pero el dualismo típico de Irán en Zaratustra, con dos poderes antagónicos, no se detecta en Israel.

Los libros de los sadoquitas tienen paralelos con ideas iranias en su concepción del cosmos y en ciertas ideas escatológicas, como en las diferentes escalas del cielo en números de tres y de siete y en sus características, en el libro apócrifo de Leví.

Posiblemente hay influjos iranios en la descripción escatológica del Libro de los Jubileos.

La leyenda de Noé presenta parentesco notable con el nacimiento de Zaratustra. Es posible, pero no fácilmente demostrable, que ya desde el siglo VI a.C. se dieran influjos iranios en la literatura judía del destierro.

El libro de Ester manifiesta un buen conocimiento de la situación de Irán. Ciertos nombres pertenecen al círculo de Zaratustra. La fiesta judía, llamada *Purim*, ofrece elementos cogidos de la festividad irania del Año Nuevo.

El libro de Tobías acusa influjos iranio concretos en aspectos elementales. Se cita uno de los demonios más importantes del zoroastrismo. La recomendación de hacer buenas acciones con vistas al Juicio Final presenta paralelos en Irán.

El judaísmo babilonio será el transmisor de estas ideas iranias, como lo demustra el libro de Esdras III.

El influjo iranio dio su forma precisa a ideas desarrolladas embrionariamente en el judaísmo. Una influencia más profunda de la religión irania se acusa entre los sadoquitas en relación con el dualismo. Los grupos marginales judíos no fueron tocados por ideas iranias. En el dualismo esenio se detectan nuevos detalles de influjo iranio.

Fuertes paralelos con las creencias iranias presentan la teoría de los dos grupos de espíritus, que se enfrentan, las virtudes y los vicios del Testamento de los XII Patriarcas y en ciertos escritos de Gumuram.

Ideas primitivas iranias aparecen en la figura del Hijo del hombre, del libro de Enoch, pero es difícil concretar la influencia irania en la madurez del concepto del Hijo del hombre.

La leyenda de Adán al salir del Paraíso admite fácilmente la comparación con el mito de Yima en Irán.

En las especulaciones judías sobre la hipostasis divina se acusan influjos iranios.

El destino del alma después de la muerte en detalles concretos presenta paralelos con la escatología irania, como la creencia de que el alma yace tres días junto al cuerpo muerto y que quiere volver a él. Ciertos detalles de la figura de la muerte, como bella acompañada de olor agradable, son de origen iranio.

En época romana, en círculos asideos y sadoquitas, la creencia de la escatología universal ofrece muchos puntos concretos de la escatología irania, como en los

presagios, en el envejecimiento de la tierra y en la destrucción de la naturaleza.
La idea del final del mundo por fuego es de origen iranio.

En la creencia en la resurrección de los muertos en Israel y en el zoroastrismo tiene muchos paralelos, en las dudas sobre el modo, cómo se efectuará esta resurrección. Sorprendente parentesco presentan las respuestas a estas dudas, que las devuelve en la misma forma el día de la resurrección. Si dios creó el mundo sacándolo de la nada, puede igualmente devolver la vida que él dio.

Algunas leyendas cultuales son de origen iranio. Así, la descripción en 2 Macabeos de la imagen del segundo templo de Nehemías, está inspirada en el culto iranio del fuego de Anahita.

La religión de los sogdianos

El panteón

Las fuentes para el estudio del panteón de los sogdianos, pueblo nómada que habitaba la región oriental de Irán, son muy diversas: el *Berone*, las cartas sogdianas, los nombres de los dioses y de los meses y algunos textos maniqueos y sogdianos.

Entre los sogdianos, la divinidad suprema era Zervan, dios equivalente al Brahman de la India, lo que indicca que la religión dominante de Sogdiana no era el zoroastrismo. La primera función estaría desempeñada por los dioses Ohrmazd y Mihr, la segunda por Vasayn y seguramente por el viento violento y la tercera por Anahita y por su séquito.

Los sogdianos tomaron de los sasánidas, al final de la dinastía, el calendario zoroástrico. Los dioses son los mismos del zoroastrismo reciente. A Zervan, que está presente en la religión, no se le menciona.

Entre los demonios, los sogdianos conocían a Ahrimán, con sus acólitos *(daêva)*, cuya importancia en la religión era grande. Mandaban en las fuerzas de la naturaleza, como la lluvia. Cuando presentaban batalla a Rustam cabalgaban cerdos, perros, serpientes, elefantes y otros animales. Se mencionan al mismo tiempo que los espíritus de las montañas, de las fuentes y de los árboles.

En un fresco de la región este de Irán, se representan seis episodios de la lucha de un jinete contra un dragón, que termina con la victoria del primero.

Sacerdocio, culto y santuarios

La costumbre de construir edificios sacros penetró desde Irán por influencia aqueménida y después griega a partir de las conquistas de Alejandro Magno. Los sacerdotes eran los encargados del culto. También había profetas y brujos. Los sacerdotes y los profetas tenían discípulos. Los templos estaban llenos de estatuas. Eran los lugares de culto, del que se tienen pocas noticias.

En Sogdiana también había magos, citados en la traducción de las *Actas de los mártires cristianos.*

Escatología

Se conoce algún ritual funerario en Bukhara. Entierran a Siyavus, personaje mitológico, en un lugar que se llamaba la Puerta de Ghuriyan. Los magos de Bukhara, por este motivo, apreciaban mucho este lugar. Todos los años cada uno sacrificaba en su honor un pollo antes de salir el sol. Los habitantes de Bukhara hacían lamentaciones con motivo de su muerte, que eran bien conocidas por todos. Los músicos recitaban canciones. Se tiene noticia que sobre la tumba se recitaba el elogio fúnebre del difunto entre los iranios del sur de Rusia. Llama la atención que en honor de un héroe se creara un culto cuyo ritual consistía en sacrificios y lamentaciones, que se celebraban precisamente en la fiesta del Año Nuevo.

La existencia de estas lamentaciones en los rituales funerarios está confirmada por un cuadro hallado en el Turquestán oriental. Mujeres semidesnudas se arrancaban los cabellos y los hombres se golpeaban y se herían el rostro con cuchillos hasta derramar sangre. Un texto maniqueo, redactado en lengua sogdiana, y un segundo búdico describen estos ritos. Los familiares y amigos lloraban y gemían. Estas costumbres populares de duelo estaban prohibidas por el zoroastrismo. El primer texto menciona el siguiente ritual: verter sangre, sacrificar un caballo, golpearse el rostro, mutilarse las orejas, arrancarse los cabellos y hacer jirones los vestidos. Estos mismos rituales funerarios los practicaban las tribus del oeste y norte de Irán. El cadáver se incineraba y las cenizas se depositaban en una urna, con decoración inspirada en ideas escatológicas.

Los sogdianos creían en la resurrección de los cuerpos. Los difuntos iban al paraíso o al infierno.

La religión de los saces y otros pueblos del este de Irán

El panteón

El panteón de estos pueblos se conoce por las monedas y por algunos documentos escritos. La religión se caracteriza por un fuerte sincretismo. El panteón conocido por las monedas es el de la casa real. Los dioses tenían figuras humanas, tomadas de la religión griega.

Vad, que se representaba con barba, con cabellos caídos y manto flotante, era un dios de la primera función. Junto a él se documentan Ahura Mazda y Mihr, dios solar, coronado de rayos. Mitra era el redentor. Dioses secundarios fueron Mah, dios lunar; Farr, que tiene el cetro; Ardvaxs, diosa que llevaba una cornucopia.

En la segunda función, de carácter militar, se agrupan varias divinidades. Entre ellas Sahrevar, con casco y escudo griego; un dios guerrero representado como soldado iranio, y Vanind, diosa alada con corona.

A la tercera función pertenecen Lruvâsp, dios vinculado con los caballos, como lo indica su imagen; Ter, con arco y flechas, diosa de la fecundidad, y Atar, con llamas brotando de la espalda. Todos estos dioses son conocidos por las monedas.

Imágenes de dioses

En el reino de Kusan se ha hallado un busto, de influjo sasánida, que perteneció posiblemente a Ahura Mazda, dios conocido también por las representaciones en moneda. El relicario de Kamiska está decorado con los siguientes dioses: el sol, la luna, Mihr y Mah, que confieren la investidura a un monarca.

En una tabla de Afganistán se representa un dios de pie. En un pectoral el dios sol conduce su cuadriga. En el plato argénteo de Klimowa, el carro de la luna es tirado por bueyes. También en Afganistán ha aparecido la imagen de una diosa entronizada, que probablemente es una figura de culto, considerada Ardvaxs.

En el templo de Zon, se rendía culto a un dios cuyo símbolo era el pez, quizá una divinidad marina y del comercio, interpretado también como Mitra o Zervan. Precisamente un monarca del reino de Zabul llevaba una corona decorada con peces de oro. La religión de los saces se caracteriza por un gran sincretismo. Las influencias religiosas indias, iranias y griegas alternan o se dieron al mismo tiempo.

Lugares sagrados

El templo se concibe como la casa del dios. El santuario mejor conocido es el de Surkh Kotal, en Afganistán. Tenía una terraza de planta rectangular, rodeada por un muro con cuatro puertas de ingreso. Se duda si este santuario fue un gran templo del fuego o un lugar de culto regio, o quizá ambas cosas a la vez. Una inscripción dice que el templo se constuyó en honor de Kaniska.

En los ritos de fundación de una ciudad se ofrecían sacrificios humanos. Garsasp, al fundar la ciudad de Sistan, sacrificó tres mil prisioneros tomados en la batalla de Kabul, porque había hecho un voto, que si fundaba la ciudad mezclaría la sangre con la tierra.

Ritos funerarios

La descripción más completa de los ritos seguidos en los funerales se debe al historiador Ammiano Macelino (XIX, 1.10-2.1), cuando narra el entierro del hijo del rey Grumbates, que combatió contra los romanos en el ejército de Sapor II. Muy admirado por su nacimiento, el joven príncipe fue llorado según la costumbre de su pueblo. El cadáver se expuso sobre una tribuna, vestido con sus ropas habituales. A su alrededor se levantaron diez lechos con maniquíes que representaban muertos, hechos con tanto realismo que parecían cadáveres ya enterrados. Durante siete días, hubo banquetes al mismo tiempo que se bailaba y recitaban cánticos funerarios llorándose la muerte del joven príncipe. Por su parte, las mujeres gemían dolorosamente, según la costumbre, porque la esperanza de su pueblo había perecido en la flor de la juventud. Después se incineró el cuerpo y las cenizas se colocaron en una urna. A continuación se decidió aplacar el espíritu del joven muerto arrasando e incendiando

la ciudad. Este ritual, magníficamente descrito por el último gran historiador de la antigüedad, coincide con los rituales ya conocidos del norte de Irán.

El libro titulado *Garsaspnamah*, cuya acción se desarrolla en el este del Irán y que narra detalladamente los ritos y el embalsamamiento del héroe Garsasp, cuenta que las mujeres se golpeaban el rostro, se laceraban en las mejillas y se arrancaban los cabellos. Las personas mayores, vestidas de negro y de azul, se golpeaban el pecho hasta que sus ojos se inyectaban en sangre. El monarca difunto era conducido a la tumba precedido de un caballo de batalla. Delante de la fosa, los dos parientes más próximos, Sam y Nareman, hacían grandes lamentaciones en su honor, recitando el elogio fúnebre. Esta descripción coincide exactamente con los rituales conocidos del norte y este de Irán.

La realeza

Los príncipes que gobernaban el este de Irán fueron divinizados. En los textos saces de Khotan, al rey se le denomina «dios de gracia». La inscripción de Kaniska le da el apelativo de «hijo de dios». Al monarca se le representaba con una flor de loto como emblema. En las monedas y en los frescos la cabeza del rey se escenificaba nimbada. Un acto divino era la investidura real.

La religión de Armenia

La religión de los armenios se mantuvo en la esfera de la irania, predominando el zoroastrismo, aunque también se practicaban cultos de otras religiones. La fase más antigua está envuelta en la oscuridad. Tork, dios de la tormenta, iconográficamente equivalente a Nergal, tuvo el centro de su culto en Ángel, donde se encontraba la necrópolis real. Este dios no sufrió un proceso de sincretismo con el zoroastrismo. En Astisat fueron adorados Vahagan y su consorte Astlik.

La gran diosa de la religión armenia fue Anahita, que recibió culto en Eriza y a la que las muchachas armenias, según Estrabón, consagraban su virginidad como prostitutas sagradas en el templo. El culto de Anahita iba asociado al de Nana. Estrabón (XII, 3.37) escribe que los armenios adoraban a Anaitis, forma griega del nombre de Anahita. En Armenia se han encontrado muchas terracotas de una madre con su niño, del tipo de las de Isis lactante. Probablemente representan a Nana con Attis, el Tammuz de los semitas. Muchos armenios debían considerar a la madre y al hijo como Semíramis y Ara.

Mitra fue el dios que gozó de mayor devoción en la región armenia. Los nombres teóforos compuestos de Mitra son numerosos. El único templo conocido dedicado a este dios se encuentra en la Armenia turca, Bagayaric. Mitra desempeñó un papel importante en las leyendas armenias. En el siglo I el rey armenio Tirídates I, hermano del rey parto Vologases, era un gran devoto de Mitra. Iámblico, que vivió en Armenia, escribió las *Babyloniaka*, que parece ser una alegoría mitraica.

Es probable que las legiones romanas acuarteladas en Armenia desempeñaran un papel importante en la propagación del culto a Mitra dentro de imperio romano.

El jefe del panteón armenio, descrito por Agathangelos, es Aramazd (Ahura Mazda), que es el padre de los dioses y el creador del cielo y de la tierra. Su templo

principal se encontraba en Anikamax, al norte de Armenia. Un segundo santuario consagrado al mismo dios se levantó en Bagawan, próximo al centro del poder real. Aquí se celebraba la festividad del Año Nuevo. Este dios se identificó con Baal Samen, cuyo culto floreció en la región que hablaba el arameo en época parta. Un templo dedicado a Baal Samen se constuyó en Ani. Tir es una divinidad menor del panteón zoroástrico, que tenía un santuario cerca de Artaxata. Agathangelos le llama «intérprete de sueños». Es el escriba de los dioses.

El dualismo zoroástrico también quedó reflejado en la religión armenia, al igual que el odio a las ranas y ratas, la creencia en los demonios y el fuego sagrado, con altares y sacerdotes.

La religión de la Georgia antigua

Fuentes

Las fuentes sobre la religión de la antigua Georgia son variadas: la arqueología, la literatura clásica, los relatos georgianos sobre la conversión al cristianismo, las tradiciones locales, etc.

Época arcaica. Los Visaps

En la religión georgiana arcaica se creía en la existencia de monstruos marinos, los *Visaps*, del tipo de los mencionados en la Biblia (Tob 40,20 y Gén 1,21). Eran seres maléficos. Están representados en monolitos, como en Agdaha-Yurt y Tokmakan Göl, junto a corrientes de agua.

Panteón

La *Crónica* de Leonti Mrovelli, conservada en los *Anales Georgianos*, cuya última redacción se remonta al siglo XI, cuenta que el rey Farnabazo hizo un gran ídolo de nombre Armazi y su sucesor Saurmag otros dos, Ainina y Danana, en el camino de Mtskheta. La *Conversión de Georgia* recoge lo mismo, y añade que Farnabazo erigió el ídolo Zaden.

En época de S. Nino la imagen de Armazi se describía como un hombre de marfil; a su cuerpo se adhería una placa de oro. Tenía un casco de oro y llevaba un toisón de ónice y de berilo. Su mano sostenía una espada resplandeciente. La persona que se acercaba a la imagen moría inmediatamente. A su derecha se encontraba la estatua de oro llamada Gaci, y a su izquierda la de la plata, Ga. Esta descripción se remonta al año 960.

En una enfermedad del rey Mirian, en tiempos de S. Nino, se invocaron a Armaz, Zaden, Ga y Gaci. Otras fuentes georgianas confirman el culto a estos dioses, a los que se ha identificado con divinidades iranias. Así, Armaz equivale a Ahura Mazda, Zaden a Azat y Ainina a Anahita. Igualmente se han propuesto equivalencias. Zaden sería el Sandan anatólico; este dios y Armazi serían de origen hitita asiático. Armaz es el dios-luna luvita. Ambos nombres se leen en la epigrafía de Sardes.

Santuarios y rituales

Estrabón (XV, 4.7) ha conservado una descripción de un ritual georgiano, al referirse a los albaneses del Caúcaso, cuyo santuario estaba cercano a Iberia, del que el sacerdote es el hombre de mayor prestigio, después del rey. Gobierna un territorio sagrado, extenso y bien poblado, y manda en los esclavos sagrados, muchos de los cuales están inspirados y vaticinan. El sacerdote escoge entre los esclavos sagrados al más cualificado, que vagabundea por el bosque, le encadena con una cadena sagrada y le alimenta magníficamente durante un año. Después el prisionero es conducido al sacrificio del dios e inmolado, cubierto de mirra, en compañía de las otras víctimas.

El rito de inmolación es el siguiente. Un hombre armado con una lanza, dedicado a los sacrificios humanos, sale de la multitud y mata hábilmente a la víctima en el corazón. Se obtienen presagios del modo de caer la víctima, que se comunican a los presentes. Después se coloca el cuerpo en un lugar y todo el mundo marcha encima en un rito purificatorio. Este rito se celebraba el 14 de agosto. Helios, Zeus y Selene del texto de Estrabón se han interpretado como Mitra, Ahura Mazda y Anahita, y el templo se coloca en la antigua Xalxala, en la orilla derecha del Kura, donde según Plutarco (*Pomp.*, 34) Pompeyo, en el invierno del año 66/65 a.C., sacrificó cuarenta mil víctimas en las fiestas de Cronos. Según Dion Casio (XXXVI, 7.5), Pompeyo pasó el invierno en Aspis. En otro pasaje Dion Casio (XXXVII, 48.1) identifica Acilicene con la región de Armenia consagrada a Anahita, y asimilada a la luna. Anahita contaba con un templo en Hierocesárea de Lidia, cerca de Esmirna, y otro en Zela, en la Capadocia póntica. En Komana se tributaba también culto a Anahita, recordado por Estrabón (XII, 3.31) entre los albanenses.

Un santuario famoso existió en Vani, dedicado a Leucotea, es decir a Ino, hija de Cadmo, donde se han descubierto huellas de un culto a Dioniso.

El mito de Prometeo

El mito de Amirani es típicamente georgiano. Cuenta con variantes. Amirani es un cazador que garantiza la prosperidad entre los hombres y dirige el combate contra los malos espíritus. Amirani fue encadenado en la tierra o en las montañas.

En la religión de la antigua Georgia se entrecruzan influjos de las grandes religiones de los territorios vecinos con las tradiciones propias.

La religión de los osetas

Los osetas descienden de los iranios del norte del país. Los escritores antiguos los llaman escitas, sármatas, alanos y roxolanos. Estaban muy influidos por la cultura de la Cólquida, y sus dioses se diferencian un poco de los de esta región.

El panteón oseta

Los teónimos del panteón oseta son indoeuropeos. El dios supremo, dios de dioses, es Hutsau, que no participa directamente en los asuntos de los hombres y delega su poder en divinidades menores, subdivididas en dos clases : los *zaed* y los *dauaeg*, ambas palabras de origen iranio. Los primeros tienen un carácter más universal.

Uacilla es el dios de la tormenta y protector de la agricultura. Antes de comenzar la siega, se sacrificaba en su honor un buey cebón. Los presentes al sacrificio consumían la carne de la cabeza, de las patas y de las entrañas, consagrada la carne de mejor calidad al dios.

El dios Vastyrdzhi es la versión oseta de san Jorge. Era el patrono de los hombres y de los viajeros, de los caballos y de los potros. En el mes de noviembre se le sacrificaba un ternero de un año.

El dios Kurdalaegon es un dios herrero, que aparece en los mitos de época narte. Fabricaba excelentes armaduras para los héroes.

Tutyr y Faelvaera son dos dioses complementarios. El primero es el patrono de los lobos y el segundo de los corderos. Son ya de época cristiana y no remontan posiblemente a época oseta.

El dios de las aguas se llamaba Donbettyr. Habitaba en el mar y en los ríos. Favorecía a los hombres asegurándoles el agua, lo mismo que la agricultura. Engendró numerosos hijos, que proporcionaba la fertilidad y el agua a las fuentes. Las hijas recibían culto de las muchachas el sábado siguiente a la fiesta de la Pascua.

Safa es el dios protector del hogar. Desempeñaba un papel importante en el matrimonio.

La religión oseta conocía la existencia de genios menores. Gydyrty-Kom es el señor del granizo. Su quijada superior alcanzaba el cielo y la inferior la tierra.

Sau-dzuar residía en el interior de los bosques, que protegía contra los incendios.

Barastyr era el juez y rey de los muertos. Asistido por Aminon, guardián de la puerta del infierno.

Apsat era el genio de la caza.

La mitología oseta

La mitología oseta se conoce a través del ciclo épico de los Nartes, en el que se conservan trozos enteros de una mitología desaparecida.

Los Nartes son héroes de tiempos pasados, que llevaban el mismo género de vida que los guerreros del Caucaso. Eran a la vez hombres terrestres y sobrenaturales. Se dedicaban a la guerra, a los saqueos y a los festines. La epopeya narte es una contaminación de las epopeyas de los Tcherkesses, los Abkhazes y de los osetas, con un origen de estos últimos. Los Nartes habitaban en tres grupos de aldeas asentadas a lo largo de una cadena montañosa.

Los Baratae cuidaban ganados, los Alaegatae eran inteligentes y los Aehsaertaeggatae eran valientes, subdivisión que responde al viejo esquema de la sociedad ideal

indoeuropea distribuida en tres funciones. Los Baratae y los Aehsaertaeggatea luchaban continuamente entre sí, sin ninguno de los dos obtener la victoria final. Las figuras importantes del ciclo épico de los Nartes son de origen mítico.

Los primeros pasos de Batraz son de carácter mitológico. Su padre Haemyts es uno de los grandes héroes nartes, su esposa es una rana. Batraz después de una infancia accidentada llega al cielo donde permanece algún tiempo. Cae después una tormenta sobre la tierra para salvar a los nartes, amenazados por el gigante Mukara, o para diezmarlos. El gigante huye. En la persecución el cuerpo de Batraz, que era de acero, se recalienta y es necesario que se zambulla en la mar. Después se repone en la cima de una montaña apoyando su cabeza sobre un glaciar.

A continuación, preso de un furor satánico se dedicó a matar a sus hermanos nartes o a torturarlos ferozmente. Finalmente decide morir, y ordena a los nartes edificar una gigantesca hoguera. Se sube a ella, pero permanece vivo, pues no podía morir hasta que su espalda haya caído a la mar, lo que hicieron los nartes y de este modo pereció Batraz en medio de una gran tempestad.

Soslan es el guerrero narte más famoso. Estaba dotado de cierto carácter solar. Nació de una piedra, del semen de un pastor. De mayor exigió ser remojado en la leche de una loba para volverse invulnerable, lo que hizo el herrero divino Kurdalaegon. Sólo las rodillas permanecieron vulnerables, pues no se pudieron mojar en la leche, al ser la artesa pequeña.

Soslan dedicó mucho tiempo de su vida a la guerra. Un día insultó a la hija de Balsaeg, un genio celeste, que le arrojó una rueda de acero, que recorrió todo el cuerpo de Soslan, sin producirle daño, hasta que aconsejado por Syrdon la rueda le fracturó las rodillas.

Mientras Soslan se desangraba, todos los animales y plantas salvo Syrdon, le lloraban, pero Soslan debía morir. Se le inhumó en una tumba que tenía tres ventanas. Este recital es una lejana versión oseta del mito indoeuropeo equivalente al de la muerte de Baldr, de la epopeya escandinava.

Syrdon hace el mal a su alrededor. Está dotado de poderes mágicos. Así, organizó la mutilación de Soslan, de la que murió. Syrdon inventó un instrumento musical fabricado con las venas de sus hijos. También fue el inventor del canto. Agradecidos los nartes a estos inventos, le perdonaron todos sus crímenes.

Capítulo VIII

La religión egipcia

Los dioses egipcios

En Egipto no existía una clara línea de separación entre los dioses y los hombres. Una vez iniciada la creación, ésta continuaba bien se tratase de los hombres, de los dioses o de los espíritus. Los egipcios creían que existían muchos dioses, pero en definitiva una sola naturaleza, que parecía comprender tanto a la divinidad como al género humano.

Más aceptable parece ser la interpretación según la cual la especulación teológica egipcia no estableció una especial relación entre dios y el hombre, la planta o el animal. El devoto egipcio sólo mantenía relaciones de temor, piedad y esperanza con sus dioses. La clase sacerdotal se desatendió del hombre. La especulación religiosa egipcia sólo se interesó en el origen de la estructura del mundo, del universo. A partir de esta creencia se derivó un optimismo y una alegría de vivir. Sin duda, esta concepción obedecía a la especial situación que disfrutaba Egipto, por tener el Nilo que aseguraba las cosechas y la cría del ganado.

Una de las características principales de los dioses egipcios era su antropomorfismo, así como su comportamiento humano, pues amaban, odiaban, mentían o se enfurecían. No son divinidades reveladas, sino que se imponen como necesidades emanadas de la experiencia: son concebidos como motores de fenómenos naturales. Algunos animales sagrados son llamados alma *(ba)* de los dioses, como el carnero de Mende, que reunía las almas de Ra, Shu, Geb y Osiris, o el buey Apis de Pta y de Osiris. El *ba* se interpreta como la facultad del individuo para asumir una forma, una apariencia visible, que tienen sólo los difuntos y los dioses. *Ba* es la relación entre dos mundos, lo terrible y lo imaginario, el símbolo de su interacción recíproca.

El aspecto de los dioses egipcios no es siempre el mismo. Así, Tot puede ser cinocéfalo, un ibis o un hombre con la cabeza de este último animal. Shu se presenta con forma humana y en ocasiones con cabeza de mono. Los tres aspectos del sol, la sali-

da, el mediodía y el ocaso, pueden encarnarse en tres divinidades distintas, llamadas respectivamente Ra, Atum y Kepri, mientras que Osiris era el sol de la noche. Para reunir en un único símbolo los tres aspectos del sol durante el día y la noche, se acudía a una estatua de momia cinocéfala que une en una sola figura la cabeza de carnero de Ra y la momia de Osiris. Estas combinaciones responden a un gran sincretismo.

El egipcio tributaba culto a estos dioses y no a las fuerzas de la naturaleza. Una excepción es el culto al sol durante el reinado de Amenofis IV (1372-1354 a.C.). Con el tiempo, la potencia del sol se reconoce en cada una de las formas, y numerosas deidades se convierten en dioses del sol bajo la forma de Sebek-Ra, Chnum-Ra y Amón-Ra.

No se produjo un culto directo a la luna, aunque existía la luz divina como astro, Ioh. Se adoraban en cambio divinidades antropomorfas, como Osiris, Tot y otras, cuyo comportamiento se vincula con la luna.

Algunos dioses expresan bien los meses, que unen la divinidad con el fenómeno que representan, como Hator, Osiris y Set. Los tres dioses están vinculados con muchos mitos, relacionados con la agricultura o con la metereología y con la astronomía, e incluso con aspectos sociales. Así, Osiris unas veces es el grano que germina, el Nilo, la luna que vuelve después de desaparecer o el sol que se oculta ante la noche. El elemento común a todo esto es que son dioses cíclicos, al igual que el destino humano. El hombre, después de pasar por la muerte, crece y cumplido el ciclo completo, mediante una serie de ritos y fórmulas, se asimila al dios. El egipcio creía, pues, en la idea del etorno retorno. La luna Hator-Tefnet será unas veces una bella muchacha y en otras un peligroso león, a tenor de los aspectos de la luna llena y de la luna nueva.

Set, matador de Osiris, podía ser el sol cuando su rito se refiere a los aspectos solares vinculados con su temperamento, el desorden y la violencia. Set aparece en contraposoción con el orden y la fuerza disciplinada. El mito de Set hace de él el enemigo del derecho patriarcal, el jefe de los asesinos de Osiris, un homosexual.

La mayoría de los nombres de los dioses egipcios son epítetos. Nebtu significa «la señora del terror», Mut «la madre», etc. Es difícil precisar los atributos exactos de los dioses, entre los cuales el principal es la vida. En el caso de Osiris, el paso por la muerte es el tránsito más seguro para la vida. En el *Libro de los muertos* se acepta la muerte, incluso para los dioses.

Los dioses han sido creados por el demiurgo y tienen un poder inferior al suyo. Las diversas teologías procuran demostrar la preeminencia del dios local y es imposible precisar la esfera de influencia de las divinidades, pues es una imagen del todo, que rige el universo físico y las fuerzas. En realidad los dioses son menos potentes de lo que aparentan. Pueden cambiar el destino del individuo, pero no los acontecimientos del cosmos.

Los dioses egipcios son omniscientes. Sólo el demiurgo, Atum, parece tener la omnisciencia y revelar el destino universal. Atum es el creador y destructor del mundo. No pueden disponer libremente del orden que han establecido. Los sacerdotes han adornado a su dios local con el mayor número posible de atributos, lo que lleva a especulaciones de tendencias monoteístas. Sin embargo, la mitología egipcia enseñaba que en el mundo el orden había aparecido a través de la multiplicidad de los dioses y las tendencias a la unidad significaban el caos.

Teogonías, cosmogonías y teología

Los egipcios elaboraron una serie importante de cosmogonías y mitos, que después fueron objeto de grandes estudios. Cada mito cosmogónico exaltaba a un dios distinto o localizaba la creación en un lugar diferente.

Entre los temas más arcaicos se encuentran: el del huevo o loto, que brota de las aguas primordiales y el del montículo. Cuando se cambiaba la capital con la dinastía, este hecho obligaba a los teólogos a integrar diversas tradiciones cosmológicas para convertir al dios local en el demiurgo. Los teólogos unieron sistemas religiosos muy diversos y asociaron figuras contradictorias. Los mitos se reconstruyen a través de las alusiones a los mismos que se encuentran en los *Textos de las pirámides* (h. 2500-2300 a.C.), en los *Textos de los sarcófagos* (h. 2300-2000 a.C.), y en el *Libro de los muertos* (desde el año 1500 a.C.); algunas narraciones populares, como *El juicio de Horus y Seth*, son de contenido mitológico, y lo mismo sucede con ciertos papiros mágicos; también pueden encontrarse noticias válidas en las síntesis de Plutarco y de Diodoro. Otros mitos egipcios son breves declaraciones.

La cosmología egipcia, como el surgimiento de un montículo sobre las aguas primordiales, lleva consigo la aparición de la tierra, de la vida y de la conciencia. Los habitantes de Hermópolis creían que en su lago crecía el loto cosmogónico, y los de Hierápolis que la colina primordial era la Colina de Arena del templo del sol. Los principales santuarios habían sido los centros del mundo, donde comenzó la creación.

Los *Textos de los sarcófagos* hablan del huevo primordial, que contenía el pájaro de la luz, o sobre el que reposa el sol niño, o la serpiente primitiva, imagen de Atum. Las etapas de la creación varían de una teología a otra. En la teología solar de Heliópolis, el dios Ra-Atum-Kepri creó la primera pareja divina, Shu (la atmósfera) y Tefnet, padres del dios Geb (la tierra) y de la diosa Nut (el cielo). La creación de un nuevo disco solar decora la tumba de Ramsés VI, fechada hacia el año 1140 a.C., en el Valle de los Reyes en Tebas. La creación es obra del demiurgo, pues es una manera de expresar que los dioses nacen de la misma sustancia del dios supremo. Al parecer, el demiurgo no se reservó el poder creador. En un pasaje de los *Textos de los sarcófagos*, el demiurgo afirmó: «Yo soy Atum el creador. Yo he creado a Shu, el que ha traído al mundo a Tefnet.»

Según la teología de Hermópolis, el loto brotó en el lago primordial de esta ciudad, del que salió el niño heredero engendrado por la Ogdóada, que era un grupo de ocho dioses a los que se les unió Pta, que juntó los gérmenes de los dioses y de los hombres. Egipto era, pues, el centro del mundo, ya que fueron sus habitantes los primeros en ser formados. En el sistema hermopolitano, la creación deriva de la diferenciación del caos a partir del mismo caos. Este toma conciencia de sus componentes, cuatro pares de serpientes llamadas abismo, tinieblas, invisible y aguas primordiales.

La teología más sistemática procede de Menfis. El texto por el que se la conoce está fechado en torno al año 700 a.C., pero se remonta a un original de unos dos mil años antes. Esta cosmogonía tiene por protagonista a Pta, que crea su espíritu y su verbo. Pta, el que hace existir a los dioses, es el más grande entre todos ellos y Atum es el creador de la primera pareja divina. Los dioses después penetraron en las plan-

tas, en las piedras y en la arcilla. En esta última teogonía y cosmogonía, la potencia creadora pertenece a un solo dios, a través del pensamiento y de la palabra. Es la más alta expresión de las especulaciones metafísicas egipcias, que se sitúa en los mismos comienzos de la historia de este pueblo.

Los mitos egipcios referentes a la creación del hombre son un tanto opacos. Los hombres nacieron de las lágrimas del dios solar, Ra. Egipto conoció varios mitos sobre el origen del hombre. Según uno, Pta modeló el cuerpo de arcilla en un torno. En cambio, no se conoce ningún mito sobre el origen de la muerte. Según un texto fechado en torno al año 2000 a.C., el dios hizo el cielo y la tierra para los hombres, así como la vegetación y todos los animales. Ra decide destruir a los hombres cuando descubre que se han conjurado contra él y Hator se encargó de su muerte, aunque Ra finalmente lo evita embriagándole.

En Egipto se conoce un mito, que describe la reinterpretación de los teólogos, en el que un dios solar, creador y dueño del universo, se convierte en dios ocioso. Una vez que Ra impidió que Hator aniquilase a la humanidad, se avejentó y determinó abandonar la soberanía del mundo. Reconoció ante los otros dioses que su cuerpo se había debilitado y pidió que Nut, su hija, lo levantase hasta el cielo, según narra el *Libro de la vaca*; Shu o Geb le sucedieron.

Una preocupación de los mitos egipcios desarrollada por la teología, es la continuidad del tránsito y la renovación de las generaciones. Por este motivo un gran número de santuarios veneran una tríada compuesta de un dios padre, de una diosa madre y de un dios hijo, este último con una débil personalidad respecto a su padre, pues es su doble.

En Egipto los teólogos no elaboraron un sistema racional. Floreció mucho la reflexión sobre la divinidad. No se puede separar en Egipto la mitología de la teología. Esta última intentó organizar el material mítico y religioso. Agrupó los dioses y fue la fuente de la decoración de los edificios sagrados. Manifestó una tendencia a asimilar conceptos semejantes para definir la competencia y el significado de cada dios, aunque también tendió al sincretismo. Atum era el dios creador y se le atribuía el soplo vital en el embrión del vientre materno; era, por tanto, un dios del viento, Shu. Por esta razón, fue llamado Atum-Shu. Un dios puede llegar a ser todos los otros dioses. La teología tomó aparentemente un camino, que podía conducir a reconocer la unidad de lo divino, pero no se llegó a esta conclusión, pues los teólogos nunca lo pretendieron. Se intentó considerar el mayor número de aspectos posibles al mismo tiempo, sin unificarlos o simplificarlos.

Al clasificar y organizar los mitos, la teología sistematizó los dioses en grupos. Una fórmula fue la Enneada, nueve divinidades, que apareció en Heliópolis. Esta fórmula fue aceptada por muchísimos sacerdotes. En Tebas se agruparon en la Enneada catorce dioses. Se añadía a la Enneada Heliopolitana, el dios local.

La síntesis más brillante es la de Osiris y Ra. Osiris aparece impregnado del dios Ra. Ya en la teología del Imperio Nuevo se produjo el doble proceso de osirización de Ra y de solarización de Osiris, lo que por otra parte revela la doble condición de la existencia humana: la complementaridad de la vida y de la muerte. La identificación de los dioses se consuma en la persona del faraón difunto; completado el proceso de osirización, el faraón resucita como joven Ra. El descenso de Ra al mundo subterráneo presupone su muerte y su resurrección. El faraón difunto es el trascente de Osiris-Ra. Ra como dios trascendente, y Osiris como dios que emerge constituyen las

manifestaciones complementarias de la divinidad, según se ha afirmado. Se trata de la multiplicidad de las formas emanadas por el único dios. La divinidad es a la vez múltiple y una, según defiende la teología de Atum.

Bajo el influjo de las teorías solares de procedencia heliopolitana, la mayoría de los dioses tendieron a asimilarse a Ra, Amón-Ra, Chnum-Ra, Sebek-Ra, etc. Estas síntesis estaban ya cumplidas al final del Imperio Nuevo.

Durante el Imperio Nuevo, Egipto disfrutó de una época de gran prosperidad interna y de prestigio internacional. En este tiempo alcanzó el puesto supremo uno de los ocho dioses venerados en Hermópolis, bajo el nombre de Amón-Ra. Amón se convirtió en el dios de todo el Imperio. Durante el Imperio Nuevo se asimilaron muchos dioses extranjeros a los egipcios y estos últimos recibieron asimismo culto fuera de su país. Se produjo un proceso de solarización con Amón, resultado de las tendencias sincretistas y la restauración del dios solar. Los templos de Amón-Ra fueron ampliados y sus ingresos crecieron enormemente. Los dioses comenzaron a participar en los asuntos del Estado, como resultado de la invasión de los hicsos. Los sacerdotes aconsejaban al faraón. El único sacerdote de Amón ocupaba el segundo puesto después del faraón. Egipto caminaba lentamente a una teocracia, lo que no impedían las tensiones entre el faraón y el clero, así como entre las diferentes teologías.

El genio sincrético de los egipcios llegó a concebir un solo dios, de la combinación de Osiris y Ra. La síntesis está muy bien expresada en la momia con cabaza de carnero.

Al final del paganismo se representó en una sola persona el mayor número de potencias utilizadas contra los maleficios. Ahora se agrupan los dioses o los animales superponiéndolos. Estas asociaciones sugieren la contraposición de dios y del mundo, de dios y de los infiernos.

Una de las reformas más interesantes de toda la religión egipcia fue la promoción de Atón, el disco solar, a la categoría de única divinidad suprema, interpretada como el deseo de Amenhotep IV de liberarse de la tutela del sumo sacerdote de Amón el faraón, poco después de subir al trono, quitó la administración de los bienes del dios. Un relieve de Tell-el-Amarna, fechado hacia el año 1355 a.C., representa magníficamente al faraón Akhenatón y a la familia real bajo el disco solar. El faraón cambió su nombre por el de Akht-en-Atón, abandonó la ciudad de Tebas, la ciudad de Amón, y se construyó otra a la que llamó Akhetatón (Tell-el-Amarna). Los templos en la nueva ciudad carecían de cubierta, y así se podía adorar al sol más fácilmente. Atón se convirtió en el dios supremo identificado con el disco solar y la fuente de la vida, crea el germen en el vientre de la mujer y cuida el parto y la crianza del niño. Atón creó los hombres y las mujeres, todos los países , y les proporcionó todo lo necesario para la vida. Los dos himnos dedicados a Atón son la cumbre de la religiosidad egipcia. Se ha pensado que la reforma de Akhenatón era de tendencia monoteísta. En el himno de Akhenatón se leen expresiones como esta: «el dios único, a parte del cual ninguna cosa existe», frase ya empleada más de mil años antes pero aplicadas a otros dioses, como a Atum, a Ra, a Amón, etc. Esta reforma duró poco, pues el faraón murió joven y su sucesor Tutankhamón (1357-1344 a.C.) volvió a Tebas y a las buenas relaciones con el sumo sacerdote de Amón. La reforma desapareció sin dejar huellas profundas, ya que se trataba de una religiosidad de la familia real y de la corte.



Tell-el-Amarna (?) Akhenaton y la familia real bajo los rayos del disco solar Aton. Hacia 1355 a.C. Berlín. Staat. Museum.

Los templos

Los templos eran la casa del dios y propiedad suya. El dios podía ser propietario del templo cuando era el dios local, o huésped, cuando el santuario pertenecía al círculo del dios local. Podía ser temporalmente huésped en otros santuarios.

Los lugares de culto más primitivos fueron simples cabañas. Los egipcios construyen los templos de piedra y así han podido sobrevivir muchos de ellos hasta nuestros días. La estructura de los templos antiguos se mantuvo en los posteriores. Los templos debían estar dotados de todo lo necesario para el dios, comidas, bebidas, vestidos, perfumes, etc. Los templos representaban la imagen del mundo. Eran un símbolo cósmico, como el de Karnak. Simbolizaba la carrera diaria del sol. El Osireion de Abidos se ha pensado que representaba la colina primordial sobre la que nació la vida. Las columnas de las grandes salas tomaban la forma de manojos de flores, y simbolizan la vegetación de Egipto. Los zócalos de las paredes decorados con papiros y con otras plantas, aluden al Nilo, y también a las procesiones de ofrendas al dios local. Igualmente se esculpían genios de la fecundidad.

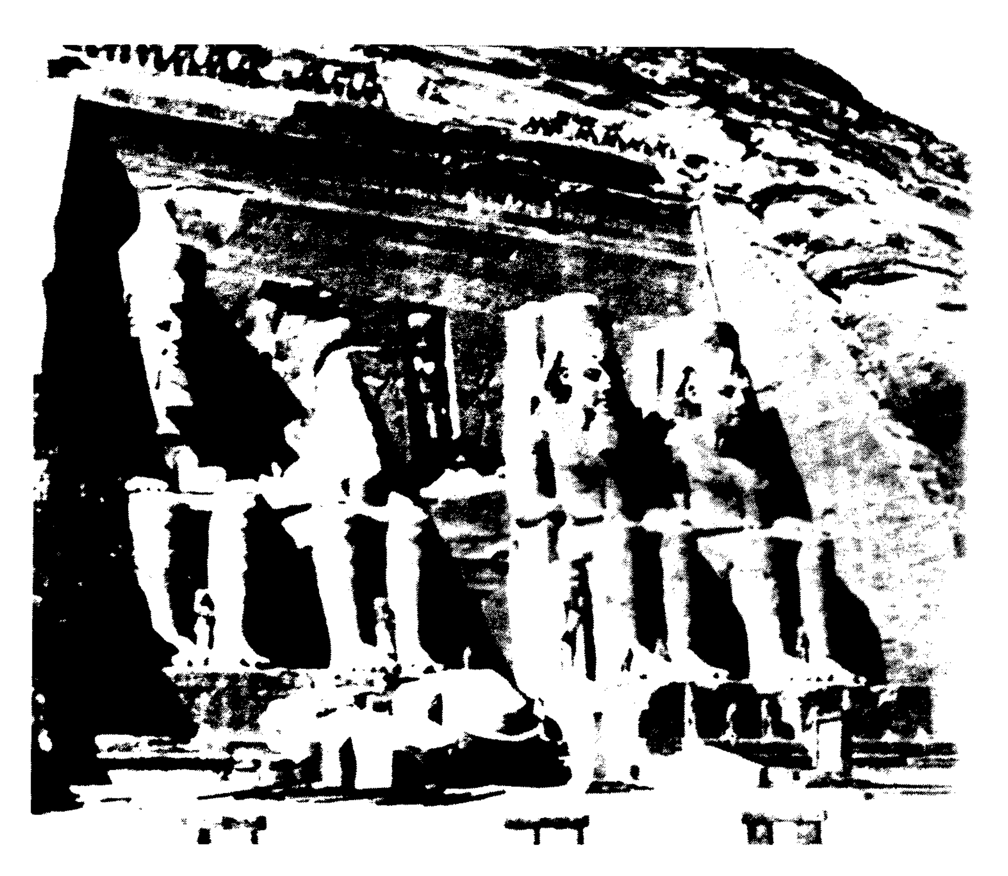
El sofito iba decorado con estrellas de oro sobre fondo azul, o con representaciones astronómicas o constelaciones, los planetas o esquemas míticos del sol y de la

luna. Escenas rituales, como los ritos de fundación, la presentación del faraón ante el dios, cubrían las paredes, y las prescripciones, conocidas por las inscripciones, que había que cumplir en los templos. El que penetrase en la cella del dios debía haber hecho ciertos rituales de pureza. En Esna las mujeres no podían traspasar determinada zona alrededor del templo.

Los santuarios egipcios estaban rodeados de muros, que los protegían. Se defendían igualmente con conjuros, como bajo la puerta en Edfu, o en las torres del pilón de Philae. Se representaba al faraón atacando los animales maléficos, que eran la encarnación del caos, como hipopótamos, tortugas, cocodrilos, etc.

Ya se ha indicado que el dios necesitaba de alimentos y de perfumes. Las imágenes de los dioses se colocaban de manera que recibieran el influjo del sol, como en Edfu y en Dendera, debido a la importancia cada vez mayor que el sol alcanzaba en la teología.

La decoración de los templos es una mezcla de escenas, de ritos y mitos. Las inscripciones de las puertas aluden a los ritos, y las de las paredes a las escenas de ofrendas. Los sacerdotes disponían de papiros con indicaciones necesarias para cumplir los ritos. Las inscripciones y las escenas son los ritos y mitos y representan el mundo que es el templo. En los muros de algunas capillas se representaban ritos, que se cele-



Abu Simbel. Templo rupestre de Ramsés II.

braban en el interior, para mantener la luna en su ritmo. Otras inscripciones describen minuciosamente la preparación de los ungüentos y de los perfumes. Se representan escenas de ofrendas a los dioses de las materias primas que entran en la composición de los ungüentos y de los perfumes.

También había en Egipto templos consagrados al sol, al aire libre, con un gran obelisco, símbolo del sol.

Los templos eran inmensamente ricos. Al templo de Amón de Tebas donó Ramsés III 421.362 cabezas de ganado mayor y menor, 240.000 hectáreas de terreno cultivable y 65 ciudades, lo que explica el antagonismo entre el poder sacerdotal y el regio. Con esta fabulosa riqueza, el templo de Amón podía mentener un número grande de sacerdotes, cifrados en 81.322 personas, mientras que los templos de Heliópolis y de Menfis tenían respectivamente 12.963 y 3.077.

El ritual

Los ritos expresaban la dinámica del mundo, los dramas sagrados y las ofrendas. Se deseaba conservar lo que existe, por eso se cumplían los ritos. La periodicidad del rito evocaba la idea cíclica del mundo. Los ritos impedían su destrucción, mantenían la conservación del universo. Los ritos eran innumerables y obligatorios. A veces consistían en ofrendas esculpidas en los muros. Estas ofrendas eran muy variadas, de pan, cerveza, vino, leche, plantas, flores, perfumes, ungüentos, objetos variados, etc. También se celebraban danzas y escenas de música, que eran parte importante de los rituales. Igualmente había dramas sagrados, que repetían los ritos. Partes de estos dramas se representaban en el interior de los santuarios y otros en presencia de toda la multitud de fieles. Los ritos diarios eran las ofrendas, la quema de incienso, las libaciones, el lavado y el vestido de la imagen del dios, cantar himnos, algunos gestos rituales y abrir las puertas.

Todas estas acciones se interpretaban míticamente. De igual forma se celebraban ritos de fundación del templo, que eran los primeros pasos que se daban en su fabricación.

El legítimo oficiante era el rey, pero normalmente el sacerdote le representaba. Lo primero que hacía este último, después de abrir la cella del dios y recitar el canto de la mañana, era tocar la imagen divina y la miraba fijamente. En Edfu se hacía todo esto al salir el sol. El templo, imagen del mundo, era un centro que irradiaba energía y el poder de los dioses.

Igualmente había ritos apotropaicos. Todo sacrificio, que proporcionaba carne para la comida del dios, era un rito apotropaico. Se sacrificaban bajo formas simbólicas animales como el hipopótamo, el toro salvaje y el cocodrilo. Otros ritos tenían fines cósmicos, políticos o individuales, celebrados con la intención de destruir a los adversarios. Se fabricaban imágenes de cera con la figura de las personas o animales contra las que iba dirigido el maleficio. Se escribían los nombres en trozos de papiros y se pronunciaban terribles imprecaciones antes de echarlos al fuego. Los ritos de finalidad cósmica se celebraban todos los días en los templos. En los ritos con fines políticos se utilizaban unas varas, que se rompían, figuras de cera o de barro.

En los dramas sagrados los dioses desempeñaban un papel activo. Se celebraban fuera del templo para influir en toda la naturaleza. En el rito se representaba un mito



Medinet Habu. El faraón Ramsés III coronado por Horus y Set, dioses del bajo y alto Egipto. Hacia 1480 a.C. El Cairo. Museo Egipcio.

para reproducir en realidad los efectos que describían este último, que acaecían en el tiempo primordial. El más famoso de estos dramas era los misterios de Osiris, que se celebraban en locales especiales de los templos.

La versión más exacta de este mito se debe a Plutarco, en su tratado *De Iside et Osiride*. Osiris fue un rey legendario egipcio, célebre por su justicia. Su hermano Set le asesinó. Su esposa Isis logró quedar en estado de su esposo Osiris muerto. Isis enterró a su marido. Se refugió en el delta del Nilo y dio a luz a Horus. Cuando el niño creció, atacó a su tío. Set le arrancó un ojo, pero al final triunfó. Recuperó el ojo, que ofreció a Osiris, que volvió a la vida. Set descuartizó el cadáver de Osiris en catorce

partes y las dispersó. Isis las recuperó, salvo los testículos, que se los tragó un pez. Isis enterró cada parte en el lugar donde los había encontrado y por esta razón muchos santuarios afirman tener la tumba de Osiris. Los dioses condenan a Set a cargar con su propia víctima. Es convertido en barca para transportar a Osiris por el Nilo. Set no podía ser destruido por el poder que tenía. Horus desciende a los infiernos y es coronado rey y nombrado sucesor de su padre. Horus encuentra a Osiris sumido en un sopor y tiene que reanimarlo. Después de la coronación le resucita por ser energía vital. Debía asegurar la fertilidad. Se le compara con el océano y se le descubre como la tierra. Osiris muerto asegura la prosperidad del reino de Horus. Osiris era el fundamento de toda la creación según un texto del Imperio Medio. La muerte es asumida como una especie de transmutación de la existencia. La transfiguración del hombre tiene lugar en la tumba. Osiris se convierte en el modelo de los soberanos y de los individuos. Su culto era ya popular desde el Imperio Antiguo.

En Philae se celebraba el drama de la vuelta de Hator-Tefnet, huida a Nubia, a la que Tot y Onuris-Shu convencieron para que volviera a Egipto. Su regreso se celebraba con cantos y danzas. La fiesta coincidía con la aparición de la luna.

Las procesiones eran otro de los rituales más frecuentes. Algunos se celebraban sólo en el interior de los templos, otros en el campo o en la ciudad. Los dioses peregrinaban de un santuario a otro en procesión, como sucedía en Tebas, donde Amón visitaba muchos templos. Las procesiones de Heka, de Esna o de Nebtu recorrían los campos. En la fiesta del dios Min de Tebas, los sacerdotes llevaban en procesión la imagen detrás de un toro blanco, entre músicos, cantantes y danzarines. Esta fiesta en época posterior se vinculó con el culto real. En origen era la fiesta de la siega. El rey y la reina participaban en ella. Hator de Dendera visitaba en Edfu a Horus. La procesión recorrían 150 km en total. En Menfis, en la fiesta jubilar del faraón participaban muchos dioses.

La soberanía regia

Los egipcios creían que la realeza siempre había existido. El primer faraón fue igualmente creador y transmitió esta función a su hijo. La realeza era una institución divina. Las gestas de los faraones se describían como las de los dioses. El faraón era la encarnación del recto orden, de la justicia y del derecho. Era el modelo para todos los súbditos. Aseguraba la estabilidad del cosmos y la continuidad de la vida. Era el único protagonista de las victorias militares.

Así, en el templo de Amón-Ra de Karnak se representa, hacia el año 1450 a.C., a Thutmosis III de pie, agarrando a un graupo de asiáticos por los cabellos. En la tumba de Thutmosis IV en el Valle de los Reyes, fechada en torno al año 1405 a.C., el faraón combate contra los asiáticos. En un cofrecillo de la tumba de Tutankhamón, en el lugar ya mencionado, el faraón está en su carro, al igual que en el relieve anterior, luchando contra los asiáticos. En el citado templo de Amón-Ra de Karnak, Sethi I (en torno al año 1300 a.C.) ataca desde su carro a la fortaleza de Cadés. En el templo funerario de Ramsés III, hacia el año 1170 a.C., se representa al farón de pie disparando su arco contra los enemigos. Este tipo de escena era muy antigua. Baste recordar la tablilla del rey Narmer golpeando a un enemigo arrodillado, del período tinita (h. 3000-2738 a.C.), o al rey Mentuhotep en una escena parecida.

Tenía obligación de celebrar el culto, pero delegaba en sus sacerdotes. Cada Año Nuevo se repetía la cosmogonía. La entronización del faraón repetía la unificación del Alto y Bajo Egipto. En la fiesta de Set se renovaba cada treinta años, las ceremonias de la consagración para revitalizar la energía del faraón. Los faraones presidían las fiestas de la fundación y de la inauguración de los templos. La muerte del faraón era la partida de su viaje celeste. El faraón cumplía ciertos ritos de purificación al entrar en el templo, el día de la coronación o del entierro.

En Edfu el dios encarnado en un animal sagrado era tratado como el faraón. Muchos de estos ritos eran las acciones normales elevadas a ritos. Los papiros y las inscripciones proporcionan datos muy precisos sobre los rituales seguidos por los faraones. Otras veces las ceremonias se desarrollaban sin la presencia del faraón. Un papiro describe la liturgia completa. Un sacerdote lleva puesta la máscara de Shu y da vida a una figura compuesta de Osiris y de Ra. Las ceremonias de este papiro, comparándolas con las representadas en el templo de Edfu, prueban que las decoraciones de los templos exaltaban la participación del faraón más de lo que sucedía en realidad. El faraón era sustituido por un sacerdote en los dramas sagrados relativos a la conservación y a la transmisión del poder regio. El faraón tenía la obligación de exigir que se hicieran los ritos relativos al funcionamiento del universo. Los ritos para los egipcios actualizaban la representación del mundo.

VIDA DE ULTRATUMBA

Un ritual anólogo al de las tumbas de Ur se repite en Egipto durante las dos primeras dinastías, entre los años 2850-2650 a.C. aproximadamente. En Egipto los sirvientes seguían no sólo al faraón en la ultratumba, sino a los más altos dignatarios de la corte. Sus cadáveres eran enterrados individualmente, acompañados de alimentos y de objetos de su oficio. Los egipcios creían que los difuntos llevaban en la ultratumba una vida semejante a la de la tierra y necesitaban trabajar. Esta creencia explica que en las tumbas se representen escenas de la vida cotidiana, como la vuelta del ganado o a Ti con su esposa Nerferhotpes, en escenas campestres, o a Ti cargando hipopótamos en unos relieves de su tumba en Sakara, fechada durante la V dinastía (2563-2423 a.C.). En la tumba del visir Rechmere se pintaron escenas de festivales, e idéntico tema aparece en la tumba de Menna de Tebas, o del sacerdote de Amón, llamado Nakht, en la misma ciudad. La procesión fúnebre con el cadáver metido dentro del sarcófago acompañado de las plañideras decoran las paredes de la tumba del visir Ramose en Tebas, datada durante la XVIII dinastía (1580-1314 a.C.). En los pilares se esculpieron festivales.

Al principio, se sacrificaban los siervos del faraón, después se sustituyeron por imágenes. En los *Textos de las pirámides* se manifiesta un gran sincretismo religioso y una diversidad de concepciones escatológicas. La concepción más antigua fue que si el faraón vivo se identificaba con el dios del cielo, muerto se identificaba con el cielo y con las estrellas. Otra segunda creencia se desarrolló en la segunda parte del Imperio Antiguo. El faraón seguía al sol. Arcaica fue la creencia de que la inmortalidad es el resultado de poderes mágicos. La última concepción es la de que el faraón difunto se identifica con Osiris. La práctica de la momificación, que comenzó con el Imperio Antiguo, responde a la idea de que al morir el cuerpo viene separado del espíritu,



Abidos. El faraón Ramsés IV (?) sentado entre Isis, Osiris y Horus. Hacia 1146. El Cairo. Museo Egipcio.

pero que lleva una especie de vida, ya que necesita de alimentos. El destino del alma se vincula a la suerte seguida por el cuerpo.

Una evolución sobre las ideas de ultratumba se dio pronto en Egipto, al difundirse la ideología funeraria propia de los faraones. Al final del Imperio Antiguo, esta creencia pasó a la clase media y parte del contenido de los *Textos de las pirámides* se incorporó a los *Textos de los sarcófagos*. Con la llegada del Imperio Nuevo el ritual todavía se propagó más. El muerto se identifica ahora con Osiris. El *Duat*, el reino de los muertos, es subterráneo. El sol le visita durante la noche, pero no tiene carácter celeste. El difunto habita en el campo de los juncos, *Iaru*, tierra fertilísima donde puede desarrollar su vida diaria. A pesar de esta concepción, el egipcio se imaginaba la ul-

tratumba llena de monstruos demoníacos, de los que el difunto se defendía con fórmulas mágicas. Un párrafo del *Libro de los muertos* expresa la idea de una visión dramática de la ultratumba, junto a una concepción escatológica referente al fin del mundo que vuelve al caos acuático primordial.

Las dos creencias que se generalizaron más en el mundo antiguo fueron la pervivencia de los difuntos en los infiernos o en los astros. Se creía que el cielo era la Diosa Madre y la muerte era un nuevo nacimiento. Desde fecha muy antigua se elaboraron unas doctrinas religiosas y mágicas para asegurar la supervivencia, pues se creía que el rey muerto continuaba salvaguardando al pueblo.

Los *Textos de las pirámides* tratan casi solamente del destino de los faraones después de la muerte. Se repite la fórmula según la cual el faraón, hijo de Atum, engendrado como dios antes de la creación del mundo no podía morir. Otros textos mencionan que el rey no conocerá la corrupción.

Muchas fórmulas se refieren al viaje celeste del faraón, en forma de oca salvaje, de garza real y de halcón, de escarabeo o de langosta. Los dioses y los vientos deben ayudarle en su viaje. A veces el faraón ascendía al cielo por una escalera. Durante el viaje el faraón era ya un dios. Antes de llegar al reposo celeste llamado *Campo de las ofrendas*, el faraón debía pasar determinadas pruebas, como un lago en el que el barquero hacía de juez. Antes de subir a la barca tenía que cumplir todas las purificaciones rituales y responder con unas fórmulas estereotipadas que servían de consignas. Podía recurrir en su defensa a la amenaza y a la magia, implorar a Ra, a Tot y a Horus. El sol recibía al dios triunfante y se enviaban mensajeros para que anunciasen su victoria sobre la muerte. Los familiares y los altos dignatarios, identificados con las estrellas, le rodeaban, pues el faraón llevaba en el cielo la misma existencia terrena.

Los rituales y las creencias fúnebres están bien representadas en las tumbas. Parte importante del ritual funerario eran los llantos y gestos de las plañideras, tema frecuentemente representado en las tumbas, como en la de Horemheb, de la XVIII dinastía, hacia el año 1450 a.C. En la tumba de Pairy, fechada alrededor del año 1390 a.C., se representa al difunto y a su mujer en adoración ante Osiris, el cortejo, los ritos fúnebres y la peregrinación a Abydos. En la tumba de los escultores Nebamón e Ipuki de Tebas se pintó la ceremonia fúnebre delante de la tumba, con las plañideras delante de la capilla funeraria; también aparecen mujeres con instrumentos musicales y danzarinas en banquete fúnebre, y a la viuda lamentándose delante del ataúd. Jóvenes en un banquete asimismo funerario, con música de laúd, flauta y arpa, se representaron en la tumba de Nakht en torno al año 1410 a.C.

En la teología solar, el faraón tenía una situación privilegiada, pues no se hallaba bajo el poder de Osiris, rey de los muertos. Otros pasajes identifican al faraón con Osiris. Durante el Imperio Nuevo se introdujo una novedad en las creencias de ultratumba. Se pinta en las paredes de las tumbas el viaje subterráneo del sol que realiza el faraón a través de las doce regiones, que corresponden a las doce horas de recorrido nocturno del sol. Cada hora estaba separada de la siguiente por aterradoras serpientes. Los muertos que no viajaban en la barca solar, esperaban el paso del dios para que les diese un momento de luz.

Los dos actos fundamentales en la ultratumba eran el juicio y el peso del corazón, que se hacía delante de Osiris. Una escena de este acto se representa en el papiro de Hunefer, en el que Anubis conduce al difunto a la balanza, Tot escribe el resultado

del juicio y Horus presenta al muerto ante la capilla de Osiris. Estos dos actos en los *Textos de los sarcófagos* están diferenciados, pero en el *Libro de los muertos* tienden a confundirse. Ya a partir de la IX dinastía, durante el I Período Intermedio, está claro que el juicio de los muertos tenía lugar después de la muerte de todos los hombres y de los faraones. El *Libro de los muertos* es una guía del alma en la ultratumba. Dos creencias muy arcaicas de estos textos son el peligro de una segunda muerte y la importancia de no perder la memoria y, por tanto, recordar el nombre.

Otros textos, como el *Libro de las puertas* y el *Libro de lo que hay más allá*, describen el reino de los muertos que Ra recorre con su barca. El egipcio quería identificarse con Osiris, con Ra, con Horus, con Pta, con Anubis, etc.

Durante el llamado I Período Intermedio, que coincidió con una gran anarquía, las ideas sobre la ultratumba se democratizaron, y los nobles copiaron en sus sarcófagos los *Textos de las pirámides*. Los textos más importantes, como la *Disputa de un hombre abatido con su alma*, el *Canto del arpista*, las *Amonestaciones Ipu-wer*, descubren bien la situación caótica por la que atravesaba Egipto, la falta de autoridad y los crímenes; las provincias y los templos no pagaban; las tumbas de las pirámides habían sido saqueadas y profanadas; los muertos se arrojaban al río. En el *Canto del arpista* se leen frases como ésta:

> Nadie retorna del más allá para describirnos su estado o manifestarnos sus necesidades, para aquietar nuestro corazón hasta el momento en que nosotros también emprendamos el camino hacia el lugar para el que ellos partieron.

Esta crisis motivó un gran pesimismo y desesperación, bien manifestada en el consejo que da el arpista: «Cumple tu deseo mientras vivas.» Se duda de la existencia después de la muerte. La disputa sobre el suicidio es aún más pesimista y el cuadro que describe todavía más desolador.

Se recurría a conjuros y a amenazas contra los saqueadores de tumbas y contra las serpientes y gusanos. Se echaba mano para ello de la magia, creada por los dioses para la defensa de los mortales.

El egipcio no tuvo una idea clara del destino de los muertos. Se representaban como estrellas en el firmamento, como prisioneros de su tumba. Se transformaban en pájaros. En la tumba de Arinefer, en Deir-el-Medineh, hacia el año 1150 a.C., el difunto aparece ante la puerta y su alma vuela sobre la tumba. El alma llevaba en la tumba la misma vida que había tenido en la tierra. Por esta creencia durante los funerales se hacían determinadas prácticas mágicas con el cadáver, como el mito llamado la apertura de la boca. Se ofrecían al difunto alimentos y libaciones. En la tumba de Seunedjem, en la misma localidad, hacia el año 1250 a.C., el difunto y su mujer son alimentados por la diosa de los árboles. En la citad tumba de Arinefer, el difunto arrodillado bebe agua a la sombra de una palmera. En un cofre funerario de la dinastía XVIII se pintó una escena de ofrendas al difunto. Se invitaba al difunto a participar al año en banquetes de familia, con la intervención de danzarinas y de músicos, representados en la tumba de Nebamon, fechada hacia el año 1390 a.C.

Los sacerdotes de los difuntos se ocupaban de las ofrendas. En las fosas próximas a las tumbas se colocaban las ofrendas que a veces eran ficticias. Se depositaban estatuillas de mujeres desnudas, atadas para que no huyeran.

Las momias eran consideradas el cadáver recompuesto de Osiris, pues el difunto se identificaba con este dios.

En el *Libro de los muertos* se describe el juicio del alma ante los cuarenta y dos muertos que forman el tribunal. El corazón del difunto se situaba sobre un platillo de la balanza y en el otro una pluma y un ojo. El muerto recitaba una plegaria, pronunciaba una declaración de inocencia y a continuación se dirigía a los cuarenta y dos jueces y pronunciaba su elogio: «He agradado al dios en lo que él quería, he dado pan al hambriento, agua al sediento, vestido al desnudo y una barca al que carecía de ella. Salvadme, pues, y protegedme...» El difunto era sometido a un interrogatorio de carácter iniciático. Tenía que demostrar que conocía los nombres secretos del «portero de la sala», de las distintas partes de la puerta y del umbral.

SEGUNDA PARTE

GRECIA

Capítulo primero

Religiones egeas

Jorge Martínez-Pinna

Bajo este nombre podemos denominar aquellas actitudes y fenómenos religiosos que se desarrollaron en Grecia durante la Edad del Bronce, periodo asimismo conocido como el de las civilizaciones egeas. En términos de cronología absoluta, nos movemos en los mismos albores de la historia griega, cuando, siguiendo los pasos de sus más avanzados vecinos del Mediterráneo oriental, los primitivos habitantes del mar Egeo lograron moldear su primera civilización urbana. Por comodidad expositiva, la Edad del Bronce en Grecia ha sido objeto de una periodización arqueológica que, por razones de método y orden, ha acabado por imponerse en cualquier tratamiento historiográfico sobre esta época. Tal sistematización combina los criterios de tiempo y espacio, distinguiendo tres periodos (Bronce Antiguo, Medio y Reciente) que se desarrollan casi simultáneamente sobre tres ámbitos geográficos (Creta, las islas y el continente). Surgen así tres horizontes culturales, el Minoico referido a Creta, el Cicládico a las islas Cícladas y el Heládico al continente, dividido cada uno de ellos en los tres periodos mencionados antiguo, medio y reciente. El cuadro resultante es el siguiente, en el cual se han suprimido los subperiodos en que se divide cada fase y con el yacimiento de Troya como punto de referencia para el Egeo oriental.

Esta sistematización arqueológica puede ser revisada con la ayuda de parámetros más propiamente históricos, de manera que sin perder su esencia y conservando su validez como esquema cronológico, sea más accesible al lector no iniciado. Y así, a la sucesión de la cultura minoica se le aplica también una terminología basada en su elemento más representativo, el palacio, de forma que el Minoico Antiguo corresponde con la época prepalacial, el Medio con la paleopalacial y el Nuevo con la neo- y pospalacial. De la misma manera, el Heládico Reciente coincide con llamada cultura micénica, época de apogeo en la Edad del Bronce continental y que supone, a

<table>
<tr><th></th><th>CRETA</th><th>CÍCLADAS</th><th>CONTINENTE</th><th>TROYA</th></tr>
<tr><td>2600</td><td rowspan="3">Minoico Antiguo</td><td rowspan="3">Cicládico Antiguo</td><td rowspan="3">Heládico Antiguo</td><td>I</td></tr>
<tr><td></td><td>II</td></tr>
<tr><td>2000</td><td>III-V</td></tr>
<tr><td></td><td>Min. Medio</td><td rowspan="2">Cicládico Medio</td><td rowspan="2">Heládico Medio</td><td rowspan="2">VI</td></tr>
<tr><td></td><td rowspan="3">Minoico Reciente</td></tr>
<tr><td>1500</td><td rowspan="2">Cicládico Reciente</td><td rowspan="2">Heládico Reciente [Micénico]</td><td>VIIA</td></tr>
<tr><td></td><td>VIIB</td></tr>
<tr><td>1000</td><td>Subminoico</td><td colspan="2">Submicénico</td><td></td></tr>
</table>

partir del año 1375 aproximadamente, su extensión a las restantes regiones del Egeo, imponiéndose en las Cícladas y en la misma Creta (época pospalacial).

Para el historiador revisten especial importancia aquellos periodos cuya vida gira en torno al palacio, elemento aglutinador y auténtico protagonista de las civilizaciones egeas. Al llevar este principio al cuadro anterior se destacan dos ámbitos, el minoico palacial y el micénico. Se trata de dos mundos muy parecidos, únicos representantes —al margen naturalmente del Oriente— de la llamada «civilización del escriba», en la que el palacio se alza como centro del sistema, y a través de sus minuciosos archivos administrativos lleva a cabo un estricto control sobre todos los aspectos que afectan al individuo. Pero al mismo tiempo, se observan también significativas diferencias, derivadas en última instancia del distinto origen étnico de sus pueblos respectivos. En efecto, los micénicos eran indoeuropeos y, por tanto, ascendientes en parte de los griegos históricos, que hicieron su aparición en la Hélade en los inicios del bronce medio, mientras que los minoicos representan un estadio étnico anterior, pre-griego, que hiende sus raíces en las poblaciones de la época neolítica. Tan distintas procedencias lógicamente tenían que marcar su impronta y así se explican las diferencias existentes en importantes manifestaciones de su civilización, como se observa en la lengua y, más cerca del tema que aquí interesa, en determinados elementos de la vida religiosa.

Antes de entrar en el análisis de las actitudes y fenómenos religiosos de estos pueblos, conviene detenerse siquiera sea momentáneamente en las características de la documentación, donde a pesar de la reseñada diferencia entre lo minoico y lo micénico, la problemática se presenta sustancialmente común. Tres son *a priori* las fuentes principales para el estudio de las religiones egeas: los testimonios escritos, los mitos de época histórica y los restos de la cultura material.

El conocimiento de la escritura había sido ya adquirido en Creta en la época paleopalacial, durante el bronce medio. Los minoicos utilizaron dos sistemas de escritura, uno jeroglífico, más antiguo, y otro silábico-pictográfico, llamado «lineal A»,

derivado del anterior. Mientras que este último se aplicaba sobre todo a las tablillas administrativas, la escritura jeroglífica se adaptaba mejor al lenguaje religioso, utilizándose por consiguiente en textos sagrados y sobre objetos rituales, como el disco de Festos, el betilo de Mallia y la doble hacha de Arkalochori. El más conocido de estos documentos es el primero, un disco de arcilla del siglo XVII a.C. con un texto impreso sobre las dos caras, realizado a partir de caracteres móviles y siguiendo una dirección en espiral desde la circunferencia hacia el centro, con los signos agrupados en registros. Aunque son varias las interpretaciones propuestas, la más aceptada sigue siendo aquella que defendía A. Evans, el descubridor de la civilización minoica, según el cual el texto ofrece un aspecto rítmico y una frase del mismo se repite como un estribillo, dando la impresión de que se trata de un himno religioso. Sin embargo, aun reconociendo la importancia que para el estudio de la religión minoica tienen estos documentos, la información que se obtiene de ellos es mínima, pues como de sobra es sabido las escrituras cretenses continúan siendo un enigma, de forma que su desciframiento se presenta como una necesidad de primer orden para el historiador de la religión.

Respecto al mundo micénico, la situación es radicalmente inversa, pero paradójicamente el resultado no dista mucho de lo anterior. Los griegos del continente desarrollaron un sistema propio de escritura, la «lineal B», que introdujeron en Creta cuando la isla cayó bajo su dominio. Al contrario de las escrituras minoicas, la lineal B ha sido descifrada y, aunque con las lógicas dificultades, las inscripciones redactadas con este sistema pueden leerse y comprenderse, descubriendo una primitiva lengua griega. No obstante tan espectacular hallazgo, debido en última instancia a los esfuerzos de M. Ventris y J. Chadwick, su aplicación al estudio de la religión no porporciona los resultados que en principio cabría esperar. Los textos micénicos conocidos son casi en su totalidad registros e inventarios burocráticos, reflejo de la administración del palacio, y aunque ciertamente debió existir una literatura micénica, como proponía T.B.L. Webster a partir de la comparación con similares estructuras palaciegas de Oriente, lo cierto es que hasta el momento nada ha llegado hasta nosotros. El historiador se enfrenta, pues, a una total ausencia de himnos o de cualquier otro texto de carácter religioso, careciendo incluso de pequeñas inscripciones votivas que, sin embargo, sí se reconocen en la Creta minoica. Los dioses son mencionados en las tablillas como un elemento más de la maquinaria administrativa, esto es como receptores de productos inventariables. Estas divinidades son reconocidas en ocasiones por ser las mismas de la época clásica, otras veces por el propio contexto, pero como los nombres de los dioses no llevan un determinativo que especifique tal cualidad divina, ocurre que con frecuencia no se puede distinguir sin dificultad al dios del simple mortal. ¡Curioso despropósito que nos depara la suerte: una civilización dispone de textos religiosos, pero se desconoce su lengua, mientras que en la otra su lengua es conocida, pero no existen textos religiosos!

Ante tales circunstancias, el estudio de la religión de estos primitivos griegos sigue siendo mayoritariamente un dominio de los arqueólogos. Pero aun así, las dificultades no se superan con facilidad. Los restos materiales proporcionan abundantes indicios sobre el mundo religioso de las civilizaciones egeas. Los lugares de culto son muchas veces denunciados por la presencia de material votivo o bien por otros objetos de clara utilización cultual; y así se puede descubrir la existencia de santuarios públicos y en ocasiones domésticos, y también cómo algunas cuevas y cumbres monta-

ñosas servían de escenario a determinadas prácticas rituales. Más importancia parecen tener las representaciones del rico universo figurativo, en las que con frecuencia se plasman escenas cultuales o míticas. Algunas, que utilizan como soporte anillos de oro, gemas y sellos, revelan un valor individual, manifestación de la interioridad religiosa del propietaro del objeto; otras por el contrario parecen hacer referencia a la religiosidad pública y prefieren representarse en la gran pintura mural, o en los sarcófagos (Hagia Triada), o en figuras en relieve sobre vasos de carácter ritual. Pero sin el apoyo de las fuentes literarias, la documentación arqueológica es siempre de difícil interpretación: sirva como ejemplo las figuras antropomórficas, sobre las cuales frecuentemente se duda si de trata de representaciones de dioses, de sacerdotes o de simples devotos.

Estos inmensos vacíos documentales son llenados en ocasiones acudiendo a un método comparativo no siempre idóneo, con lo que el resultado no pocas veces es completamente vano. Por esta vía se intentan dos opciones, una remontar la prehistoria de la religión clásica, para lo que se acude a menudo a una interpretación de los mitos, y otras estableciendo un paralelismo entre estas civilizaciones y las culturas orientales. La primera se basa en una supuesta continuidad entre las etapas micénica y griega histórica, de forma que entre ambas existía una sustancial identidad cultual según la cual las religiones micénica y griega no debían ser muy diferentes. Sin embargo, aunque entre estas dos fases de la historia griega perviven algunos vínculos, la mencionada continuidad es algo que se encuentra muy lejos de probarse como cierto, y la coincidencia en los nombres de algunos dioses no es suficiente para admitir la identidad del concepto. Y lo mismo sucede con los mitos, cuya interpretación como resto de una situación religiosa primitiva dista mucho de ser firme y sobre todo universalmente válida. Así se observa, por ejemplo, respecto a Creta, que si bien desempeña un papel muy sobresaliente en referencia a algunos dioses y a antiguas configuraciones del mito, el material arqueológico disponible no confirma tales expectativas y el recurso al *argumentum e silentio* no siempre resulta convincente, por lo que sigue siendo muy insegura la posibilidad de relacionar ambos tipos de información.

Gran importancia se le concede asimismo al paralelismo con determinadas civilizaciones orientales, tendencia que se apoya fundamentalmente en la supuesta existencia de una *koiné* de la Edad del Bronce, esto es, una comunidad cultural y económica que abrazaría a todos los pueblos del Mediterráneo oriental. De esta forma las lagunas constatadas en el estudio de las religiones egeas podrían colmarse acudiendo a los datos bien conocidos proporcionados por los pueblos cananeos, hititas, egipcios, etc., donde la situación no sería sustancialmente distinta. Sin embargo, la solución no es tan sencilla, pues la presencia en el Egeo de símbolos y otros elementos iconográficos de segura procedencia oriental no quiere decir que se deba aceptar forzosamente la carga ideológica o ritual que éstos tenían en origen. Ciertamente existen muchos aspectos comunes, pero al desconocer las claves de la religión minoica no se puede asegurar con exactitud cuáles son los puntos de semejanza y cuáles los de discrepancia, por lo que sería muy aventurado acudir continuamente a este método. Así las cosas, el medio más acertado, aunque también más difícil, de acercarse a las religiones egeas es a través de sus propios documentos, por escaso que sea lo que éstos pueden enseñarnos. En mi opinión, siempre será preferible conocer poco pero cierto, que no lanzarse a reconstrucciones apoyadas en cimientos inseguros, muy especulativas y siempre a merced de modas cambiantes.

La religión minoica

El panteón

Un primer e importante problema que se plantea hace referencia a una cuestión esencial, es decir, si estamos o no en presencia de una religión politeísta. Las opiniones han ido variando con el transcurso del tiempo, pero verdaderamente todavía no se ha llegado a una solución definitiva, si bien la tendencia politeísta parece apuntar con mayor fuerza. Hace años, un grupo de autores desarrolló con firmeza la teoría del monoteísmo, alcanzando altos niveles de aceptación. Se basaba en esencia en la analogía con otras culturas de la Edad del Bronce y en un análisis de los propios testimonios cretenses, que parecen indicar la existencia de una gran divinidad femenina de la naturaleza, acompañada de un paredro masculino de inferior categoría, heredera de la Diosa Madre del Neolítico y que asumía diversos aspectos según las circunstancias; a sus diferentes manifestaciones locales pertenecerían todos aquellos nombres de origen pregriego que posteriormente adquirirían personalidad, bien conservando el rango divino (Britomartis, Eilithya), bien descendiendo a la categoría de heroínas (Ariadna, Pasifae). Esta visión provocó una reacción en contra que sí apreciaba ciertas diferencias entre las representaciones de los dioses, proponiendo una especie de dualismo divino que comprendía dos tipos principales: por un lado, las divinidades del ámbito doméstico, vinculadas al círculo de la serpiente, y, por otro, las diosas de la naturaleza. Por último se encuentra la visión politeísta, que cree distinguir en el repertorio figurativo indicios suficientes sobre la existencia de varias divinidades diferenciadas, aunque todavía esté lejos de reconocer todas sus características y establecer la organización interna del panteón minoico.

Ciertamente parece que inclinarse por cualquiera de estas interpretaciones puede tener algo de arbitrario. En honor a la verdad, los datos disponibles no hablan decididamente en favor del politeísmo: la iconografía no ofrece figuras bien diferenciadas, con unos atributos concretos para cada caso, y la presumible ausencia de imágenes de culto y la frecuencia de los símbolos, que se repiten casi sistemáticamente, alimenta tal suposición. Pero todo ello no parece suficiente, pues lo mismo se pensaba sobre la religión micénica y el desciframiento de la lineal B vino a demostrar la existencia de un politeísmo bastante organizado. Por tanto, la postura más prudente recomienda abstenerse de emitir un juicio hasta que la disponibilidad de una documentación literaria, con el desciframiento de la escritura cretense, permita conocer mejor este mundo.

Un hecho que parece firmemente adquirido es que el panteón minoico estaba dominado por divinidades femeninas, mientras que, por el contrario, las masculinas ocupaban una posición subalterna. Estas últimas son además difícilmente reconocibles en la iconografía, pues se prestan a confusión con el rey, un sacerdote o simplemente un devoto. Especial importancia en este grupo parece tener el llamado «Señor de los animales», figura masculina representada en posición dominante entre dos animales enfrentados. También aparecen con cierta frecuencia en pinturas murales e improntas de sellos algunas figuras monstruosas, que en ocasiones denuncian una influencia iconográfica egipcia. Aunque consideradas, por lo general, como genios o

demonios *(daimones)*, en la actualidad la opinión prevaleciente no parece reconocer en ellas ninguna connotación divina: ocupadas en la mayoría de los casos en funciones rituales, donde suplantan a los devotos humanos, tales figuras no presentan apariencia terrorífica, sino que sirven a la divinidad, por lo que cada vez más se prefiere ver en ellas a sacerdotes con máscaras o disfrazados de animales, cumpliendo ciertos ritos, cuyo exacto significado se nos escapa.

El universo divino minoico aparece, pues, dominado por elementos femeninos. Son diosas las que se muestran con mayor frecuencia en el material figurativo llegado hasta nosotros, y su presencia se documenta, o cuando menos se intuye, en la mayoría de los lugares de culto conocidos. Faltos de textos literarios, sus nombres son para nosotros un completo misterio, y si bien en ocasiones se invocan antiquísimos nombres de origen pregriego que se conservaron en el bagage mitográfico, como Ariadna o Britomartis, lo cierto es que normalmente se las denomina a partir de los elementos más característicos de su iconografía, según aparecen en improntas de sellos, anillos y otros objetos generalmente de arte menor y uso individual. Y así, se señala la existencia de una «Diosa de la montaña», representada en un sello de Cnosos encaramada a una cima rocosa, en clara relación a los santuarios de montaña que, como enseguida veremos, constituyen un rasgo muy particular de la religiosidad cretense. En una religión como ésta, muy imbuida de principios naturalistas, no podía faltar la «Señora de los animales» *(Potnia theron)*, mucho más importante que su paredro masculino y motivo asimismo muy frecuente en la iconografía sacra, en la que se presenta adoptando muy diversas formas. De igual manera es de destacar otra figura divina que se ha dado en llamar la «Dama del árbol» por su vinculación a este último y en general a la naturaleza; a este respecto resulta también oportuno señalar la importancia del árbol como lugar de culto, no tanto representación divina en sí misma, según defendía A. Evans —quien asimismo extendía tal cualidad a la columna—, sino fundamentalmente en su sentido de símbolo de santuario. Otra forma que asume con mucha frecuencia la divinidad femenina es la denominada «Diosa de las serpientes», cuya imagen más conocida es la célebre estatuilla de loza, procedente de Cnosos, que representa a una figura femenina con una serpiente en cada una de sus manos; también en Gournia han aparecido representaciones similares. Sin embargo, es también posible que tales estatuillas no sean propiamente representaciones divinas, sino quizá sacerdotisas, y que la divinidad esté simbolizada en la serpiente, adoptando la forma de este animal para manifestarse a los hombres. La serpiente se enmarcaba en la esfera religiosa doméstica y su imagen aparece ella sola en diversos objetos de culto, dando así muestra de su propia personalidad divina.

Basándose en el mencionado carácter naturalista de la religión minoica y en el hecho que la importancia de la divinidad femenina derive quizá de las primitivas estructuras religiosas del Neolítico, que situaban a la gran Diosa Madre en el centro del sistema, una tendencia de la investigación moderna insiste con fuerza en la existencia de ritos agrarios, destinados a impulsar la revitalización de la naturaleza. Tomando como ejemplo las contemporáneas religiones orientales, se admite con cierta facilidad que en Creta existía asimismo una gran diosa de la naturaleza que periódicamente se unía en una hierogamia o matrimonio sagrado a un dios masculino de similares características con la finalidad de propiciar la fertilidad de los campos. Esta referencia al ciclo de la vegetación, que tras permanecer oculta durante el invierno renace con la primavera, se completaría con el mito del dios masculino que muere y



Karfi. Diosa con palomas, 1200-1000 a.C.
Museo de Heracleion.

luego resucita, cuya representación se incluiría en el ritual agrario mencionado. Esta gran diosa de la naturaleza, cuyo nombre se desconoce, tendría como paredro a una divinidad masculina —según algunos se trataría del antiquísimo Velkhanos— posteriormente identificada con Zeus, nacido según la tradición en Creta y que se presentaba bajo forma de un dios joven; Zeus disponía de una cofradía sacerdotal de danzantes, los Curetes, cuyos gestos y saltos irían dirigidos a propiciar la fertilidad en todas sus manifestaciones (tierra, ganado, hombre); todavía en época histórica se enseñaba en Creta la tumba de este Zeus, muestra de su antiquísima personalidad como dios que muere y renace. Sin embargo, justo es reconocer que de tales rituales nada se documenta en el material arqueológico disponible, por lo que si bien esta reconstrucción es perfectamente posible dentro de lo que se conoce del ambiente religioso cretense, no deja de constituir un ejemplo más de las graves dificultades existentes para el estudio de esta civilización.

La simbología religiosa minoica es muy abundante, consecuencia según algunos de la carencia o, en todo caso, de la poca significación de las imágenes de culto. A través de los símbolos, el hombre se comunicaba más directamente con la divinidad, sentía más próxima su presencia, y ésta a su vez se manifestaba a los mortales también en forma simbólica, como veremos inmediatamente a propósito de las epifanías. Dado el carácter de la documentación, no estamos naturalmente en condiciones de elaborar una lista completa de símbolos y especificar el contenido de cada uno de ellos. Tan sólo los más importantes han permitido descubrir su significado y en ellos centraremos nuestra atención.

El toro tiene un papel central en la religión minoica. Su función es tan destacada, que ya desde los primeros pasos en el estudio de esta civilización se creyó erróneamente que en Creta había existido un culto al toro, pero no hay evidencia sobre un dios-toro. Sin embargo, los cuernos, el bucráneo, sí poseían un significado religioso muy profundo, siendo uno de los principales símbolos de lo divino. Según parece, el origen de este elemento sacro se remonta al Neolítico de Anatolia, pues los ejemplares más antiguos conocidos proceden de la excavaciones practicadas en el poblamiento de Çatal Höyük, desde donde a través de Chipre se introduciría en Creta. Aquí se convierte en un modelo fijo con la civilización palacial, en el minoico medio, y poco a poco experimenta un proceso de estilización geométrica que concentra todo el simbolismo en los cuernos; éstos adoptan la forma de dos delgadas puntas, situadas verticalmente y unidas por su base, con la línea exterior recta y la interior curva, formando en la parte inferior casi un semicírculo. Así dibujado, este símbolo se encuentra por doquier, indicando la presencia de un lugar sacralizado y apto en consecuencia para la epifanía de la divinidad. La importancia de la cornamenta como símbolo divino deriva del valor que el toro incorporaba como expresión de la fuerza generadora, de manera que los cuernos vienen a representar el carácter itifálico que universalmente se reconoce en este animal. Luego volveremos sobre este punto.

Muy vinculado al toro aparece otro importante símbolo religioso, la doble hacha. Se trata asimismo de un elemento de probable origen oriental, pues ejemplares similares se documentan ya en el IV milenio en las culturas del norte de Mesopotamia, en Arpachiyah, introduciéndose en Creta a comienzos de la Edad del Bronce. En el mundo anatólico la doble hacha se representa frecuentemente en la mano de una divinidad masculina, por lo general asimilada al dios indoeuropeo del tiempo, por lo que este objeto suele ser interpretado como el rayo, manifestación más palpable de esta divinidad. Sin embargo, en Creta la doble hacha no tiene exactamente este significado, pues se encuentra asociada a una figura femenina, aunque también adquiere ciertas connotaciones relativas al poder político, estrechamente vinculado al ámbito religioso. La mayor parte de los ejemplares conocidos de doble hacha presentan un carácter votivo, suelen estar fabricados con materiales de precio (oro, plata) y, por tanto, no parecen tener una utilización práctica, como si fuesen símbolo de la divinidad más que instrumento del culto a la misma. No obstante, ciertas representaciones nos enseñan que la doble hacha tenía también una función ritual, siendo utilizada entre otras actividades en el sacrificio del toro. Doble hacha y cuernos del toro,

inmersos ambos en ese proceso de estilización geométrica, aparecen relacionados con mucha frecuencia, portadores de un mismo simbolismo en clara referencia al ámbito de lo divino.

Elementos del culto

La iconografía minoica denuncia dos actividades principales en el ámbito cultual: las procesiones y la danza. Las primeras constituyen un motivo común en los frescos de los palacios, siendo también muy frecuentes en objetos de arte menor. En tales representaciones se puede observar con facilidad el papel predominante que tenía la mujer en la religión cretense, en consonancia con la mayor importancia de las divinidades femeninas, según comprobábamos hace un momento. Así en una pintura mural del palacio de Cnosos, el llamado significativamente «fresco de la procesión», se ve que todo el conjunto gira en torno a un personaje femenino que encabeza una procesión formada por doncellas y muchachos en la que estos últimos interpretan la función de servidores y portadores de los objetos de culto. Esta escena, destacando casi siempre el protagonismo de la mujer, se repite con variantes iconográficas en improntas de sellos y en anillos de oro.

Pero sin duda alguna es la danza la que ocupa un lugar de excepción en los rituales minoicos. La tradición ha conservado abundantes recuerdos del señalado papel de la danza en la religión de la antigua Creta. Entre ellos cabe mencionar cuando en la famosa descripción del escudo que el dios-herrero Hefesto confeccionó para Aquiles, Homero se detiene en exponer uno de estos bailes cretenses, que se celebraban en un lugar especialmente dispuesto para ello por el mítico ingeniero Dédalo en honor de Ariadna (*Ilíada*, XVIII,590-605). Asimismo es bastante significativo que dos de las más antiguas asociaciones sacerdotales cuyos rituales comprendían una danza fuesen originarios de Creta: los Curetes, ya mencionados a propósito de Zeus y cuya vida protegieron mediante el ruido estridente del entrechocar de sus armas, y los Dáctilos, de quienes se decía que fueron los maestros de Orfeo en el arte de la música (Diodoro V, 64.4). Estas dos cofradías estaban compuestas por hombres y realizaban una danza armada, pero si bien las representaciones de hombres bailando no son desconocidas, el material figurativo muestra una sustancial mayoría de personajes femeninos, demostrándose también aquí la indiscutible superioridad de la mujer en los cultos minoicos.

Un grupo bastante numeroso de escenas de danza presenta una estrecha relación con el fenómeno de la epifanía. Así se aprecia, por ejemplo, en algunos anillos de oro, como el de la necrópolis de Isopata, en las proximidades de Cnosos, en los que se representa a un grupo de mujeres danzando y en una posición central, y como suspendida en el aire, a una figura igualmente femenina pero adornada con diferentes prendas. La interpretación general de este tipo de documentos se encamina en el sentido de ver en la figura central la encarnación de la divinidad, que acudiría «flotando» a la invocación de sus devotas, las cuales posiblemente danzaban poseídas por un estado de éxtasis. Esta epifanía de la divinidad constituye quizá uno de los rasgos más peculiares y característicos de la religión minoica, en la que la experiencia con lo divino se manifiesta casi como algo cotidiano. Los dioses no parecen, pues, presentarse como entes muy superiores e inaccesibles, sino que más bien al contrario no tienen

incoveniente en mezclarse con los mortales cuando éstos, mediante el cumplimiento de los ritos adecuados, requieren su presencia. La divinidad no sólo se materializaba bajo forma humana, sino también adoptando la naturaleza animal, y es en este sentido como se interpreta generalmente la aparición de pájaros en escenas de carácter ritual.

En nuestro recorrido por la documentación iconográfica, ésta nos muestra ahora otras dos acciones rituales de gran importancia, como son la ofrenda y la libación. La primera de ellas es indicativa de la relación que el hombre mantiene con la divinidad, a la cual pretende atraerse o bien aplacar su enojo concediéndole diversos dones. Las ofrendas que aparecen en las escenas rituales son de muy diferente tipo, aunque en general predominan los frutos de la tierra y los animales, no siendo tampoco infrecuentes objetos de carácter suntuario. En numerosas ocasiones la ofrenda tiene un valor simbólico y, por tanto, puede ser sustituida por una imagen, utilizándose para ello una pequeña representación en terracota, y así en vez de un buey o de un altar tal cuales son, el devoto ofrece a la divinidad una imagen de los mismos. El destacado papel de la libación en el rito se encuentra también ampliamente atestiguado en la documentación arqueológica. A tal fin se destinaban unos curiosos vasos que tenían la forma de una cabeza de animal, llamados *rhyta*, muy corrientes asimismo en la vecina Anatolia, por lo que se supone que el ritual en el que eran utilizados podría proceder también de este mismo ámbito geográfico. Pero quizá sean más significativas las denominadas mesas de libación, hechas en piedra o arcilla y con una concavidad circular en su centro para recibir el líquido; estas mesas son un hallazgo bastante frecuente en las excavaciones de lugares de culto, pudiendo adoptar tipos muy complicados, como el ejemplar encontrado en el palacio de Mallia.

En cuanto al sacrificio, su existencia está ampliamente documentada por los fragmentos de huesos de animales y otros restos sacrificiales encontrados en los lugares de culto, así como por algunas manifestaciones artísticas. Si posteriormente las víctimas inmoladas eran objeto de una comida ritual entre los participantes en le acto, como sucederá en época histórica, es algo que se desconoce por completo. La representación más detallada del sacrificio minoico se encuentra quizá en el sarcófago de Hagia Triada, ofreciendo unos elementos que preludian la situación griega histórica. La escena se desarrolla naturalmente en un lugar sacro señalado por el árbol y la doble hacha, sobre la que se posa un pájaro, manifestación de la epifanía divina; allí aparece, frente a un altar, una sacerdotisa con un vestido ritual en presencia del animal sacrificado, cuya sangre es recogida, y de frutos que sirven como ofrendas; el cuadro se completa con una procesión de mujeres y la intervención de un flautista.

Inmerso en este contexto, un tema muy discutido es el de los sacrificios humanos, acto que no dejaría de repugnar en una sociedad tan avanzada como la cretense y donde los símbolos desempeñaban un papel muy señalado, como acabamos de ver a propósito de las ofrendas. En algunos santuarios de montaña se hallaron réplicas en arcilla de miembros del cuerpo humano, así como figurillas perfectamente biseccionadas. La interpretación de estos materiales no es unánime. Para unos se trataría de ofrendas votivas dedicadas a una divinidad terapéutica en agradecimiento por la curación de una enfermedad que afectaba a aquella parte del cuerpo cuyo simulacro se ofrece, según una costumbre ampliamente atestiguada en todo el mundo antiguo. Otros, por el contrario, piensan que nos encontramos ante un ritual de desmembramiento, con una finalidad regenerativa, pero en el que las originarias víctimas hu-

manas han sido ya suplantadas por imágenes de terracota. Sin embargo, descubrimientos más recientes han replanteado la cuestión sobre nuevas bases. Se trata del hallazgo, en Cnosos, de un depósito de huesos de niños con señales realizadas con cuchillos, lo que al decir de algunos indicaría un festín de tipo caníbal; asimismo en el santuario de Archanes aparecieron los esqueletos de tres individuos muertos accidentalmente en un terremoto, que con bastante ligereza han sido interpretados como el sacerdote, la sacerdotisa y la víctima sacrificial. Como se puede apreciar, la evidencia es muy escasa y las posibilidades de emitir un dictamen seguro bastante lejanas.

Uno de los rituales más representativos en la religión minoica era sin duda alguna el relativo al toro, a juzgar por la gran cantidad de ocasiones que el motivo figura en el repertorio iconográfico cretense. Según veíamos hace un momento, el toro representa la fuerza reproductora, es universalmente considerado una reserva de energía generadora, y es precisamente con esta finalidad como se desarrollaban los juegos vinculados al mismo, las llamadas «corridas» cretenses. Es muy probable que se tratase de un antiguo rito de fertilidad, que con el paso del tiempo fue adquiriendo algunos elementos lúdicos, que son los que más se destacan en las representaciones figurativas, pero sin perder su originario carácter mágico. Así se explican algunos de los elementos iconográficos, como la frecuencia con que se resaltan los atributos sexuales del animal y las características de los personajes que intervienen en la fiesta, predominando de manera clara las muchachas sobre los personajes masculinos, pues intentarían propiciar su fecundidad poniéndose en contacto directo con el toro. De todo ello es posible deducir que al igual que ocurría con los primitivos festejos taurinos españoles, estos juegos cretenses fuesen en origen ritos de nupcialidad, destinados a proporcionar a la pareja que se unía la energía necesaria que asegurase su descendencia.

Santuarios

Hasta hace relativamente poco se había generalizado la idea de que en la Creta minoica no habían existido templos en el sentido común del término, sino que el culto utilizaba como escenarios bien lugares naturales, tales las cumbres de las montañas y las cuevas, o bien algunas dependencias del palacio y de las casas, manifestación los primeros de la religiosidad colectiva y los segundos de la doméstica. Ciertamente no faltaban razones para los defensores de esta opinión, pues a la pobreza documental se añade la propia concepción religiosa minoica, según la cual el templo no se define probablemente como morada de los dioses, sino más bien como el lugar donde la divinidad podía manifestarse, habida cuenta de la importancia de la epifanía y de la posible carencia de imágenes de culto. Sin embargo, investigaciones más recientes están imponiendo un cambio en esta visión, y aunque los hallazgos arqueológicos no son todavía abundantes, sí existe una tendencia a considerar el problema de forma más diversificada.

Un lugar de culto muy característico de la religión minoica está constituido por los llamados santuarios de montaña, situados en cumbres por lo general de mediana altura y muchas veces en relación a un poblamiento relativamente próximo. En un principio no disponían de estructura arquitectónica, sino que el culto se desarrollaba en contacto directo con la naturaleza; su existencia se comprueba arqueológicamente

por la presencia de objetos votivos, normalmente mezclados con restos de ceniza. En un segundo momento, algunos de estos lugares sacros experimentaron una remodelación, que se tradujo en la construcción de un edificio. Así se puede comprobar en el monte Yuktas, cuyo santuario constaba de tres ambientes, aunque conservando los espacios exteriores con fines rituales; una representación bastante detallada de estos santuarios de montaña se puede observar en un *rython* procedente del palacio de Kato Zakro, donde el edificio se representa coronado con los cuernos de toro y la doble hacha. Se desconoce a qué divinidad estaban consagrados los santuarios de montaña. Por el ambiente en que se sitúan, algunos autores piensan que estarían dedicados a una diosa de la naturaleza, pero donde quizá no serían extraños ciertos elementos de carácter terapéutico. Las representaciones en improntas de sellos y sobre anillos parecen hacer referencia a las antes mencionadas «Diosa de la montaña» y «Señora de los animales». Un aspecto muy destacado es la presencia del fuego, denunciado por los lugares donde se encendían hogueras a efectos rituales y por los niveles de cenizas. El material votivo se caracteriza por la ausencia de dobles hachas, así como de mesas de libación, mientras que son muy abundantes los simulacros en terracota de animales y de miembros del cuerpo humano, cuyos posibles significados ya hemos considerado con anterioridad.

Otra peculiaridad de la Creta minoica está representada por las cuevas como lugar de culto. El ambiente de oscuridad y misterio que ofrecen las grutas, unido en ocasiones a las caprichosas formas que adoptan las estalagmitas, ha hecho pensar que allí se celebraban rituales de iniciación y que, por tanto, estaban reservadas a determinadas cofradías. Sin embargo, la arqueología se muestra por el momento impotente para confirmar tal interpretación, aunque no cabe tampoco despreciarla por completo. La investigación arqueológica ha puesto al descubierto algunas de estas cuevas destinadas al culto, que inmediatamente han sido puestas en relación con las noticias transmitidas por la tradición posterior. Así ocurre con la de Amnisos, situada cerca de Cnosos, y que ya Homero recordaba como dedicada a Eilithya (*Odisea* XIX, 188), dato corroborado por una tablilla en lineal B procedente de Cnosos y que se refiere a una ofrenda destinada a Eilithya de Amnisos; esta última era una divinidad perteneciente a la esfera del nacimiento, por lo que quizá se celebrasen en la cueva ciertos misterios relacionados con la maternidad; la documentación arqueológica encontrada en el lugar indica una continuidad de culto desde el Neolítico hasta la época romana, con una mayor concentración de material, y en consecuencia posiblemente también de actividad cultual, a finales del minoico reciente. Otro lugar de gran importancia es la cueva de Psychro, por algunos identificada con la Dictea, donde según la tradición transcurrió la infancia de Zeus. Los restos recuperados denuncian el renombre de que gozaba la cueva en la vida religiosa de la isla, pues era visitada por devotos procedentes de casi todas las partes de Creta; asimismo proporciona ciertas particularidades del culto, que incluía libaciones, sacrificios y danzas, sin duda destinadas a propiciar la epifanía divina. Un panorama similar se documenta en otras grutas, como la de Kamares, donde quizá se celebrase un ritual de primavera, y la de Arkalochori, que ha proporcionado objetos de cierta riqueza.

Un tercer tipo de santuario en la primitiva religión cretense está definido por el árbol. No se trata de reconocer en este último un objeto de adoración, como vimos en su momento, pero sí constituye un elemento apropiado para la manifestación de la divinidad y para convertirse, por tanto, en lugar de culto. Este tipo de santuario es

muy difícil de reconocer en la investigación arqueológica, por lo que para su descripción tenemos que guiarnos por sus representaciones, particularmente las que aparecen en anillos de oro. Según parece, se trataba de pequeños recintos, situados en medio rural pero no en la montaña, limitados por un muro que podía estar coronado con la representación de los cuernos; en su interior se alzaba, dominante, un árbol, por lo general la higuera o el olivo, y junto a él se situaba un altar. El repertorio figurativo nos muestra también algunos aspectos del culto que se realizaba en estos santuarios: a veces se escenificaba una danza que asumía rasgos extáticos, posiblemente para invocar a la divinidad, documentándose también otras manifestaciones como la procesión y la libación.

Una destacada esfera del culto es aquella que tiene lugar dentro de la casa, y que por tanto alcanza su máxima expresión en los palacios. Éstos disponían de salas destinadas al culto, que en general repiten la disposición de los santuarios autónomos. Así ha sido reconocido en Festos, Hagia Triada, Mallia y sobre todo en Cnosos, donde se han podido identificar varias capillas. A pesar de la escasa superficie de estas últimas, la religión desempeñaba un papel muy sobresaliente en la vida del palacio, pues como se ha llegado a decir, todo el complejo palatino está fuertemente empapado de lo divino. Con mucha frecuencia se habla del carácter teocrático de la monarquía minoica, de cómo el rey no es sino el representante de la divinidad, en cuyo nombre gobierna, y probablemente tal opinión se encuentre muy próxima a la verdad. En su favor se destaca, por ejemplo, la propia organización arquitectónica de los palacios, donde las salas dedicadas al culto no sólo ocupan lugares principales, sino que además se sitúan en comunicación directa con los almacenes, uno de los pilares fundamentales del sistema económico del Estado y puesto bajo la protección de la divinidad. En algunas representaciones sobre anillos de oro se observa a una diosa entronizada, en ocasiones acompañada por símbolos astrales (sol, luna, estrellas), expresando su condición esencial de garante del orden establecido, reflejo en definitiva del propio concepto del universo, y que el monarca debe conservar.

Por último, entre los lugares de culto hay que señalar también los santuarios construidos al margen de los palacios, cuya existencia está cada día mejor comprobada. El más conocido es sin duda el de Gournia, una pequeña construcción dotada de un único ambiente; un elemento arquitectónico muy característico, y que asimismo se documenta en algunos santuarios palaciales, es un banco que corría todo a lo largo de los muros de la habitación y en el cual se depositaban los instrumentos del culto. Además de éste, conocido hace mucho tiempo, otros santuarios han sido puestos a la luz en fechas más recientes, como el de Archanes, cerca de Cnosos y donde se pensaba que pudieran haber existido sacrificios humanos, y el de Khondros, en la parte meridional de la isla. Estos edificios vienen, pues, a corroborar una impresión que previamente se sospechaba gracias a la iconografía, pues no resulta infrecuente encontrarse con representaciones de templos caracterizados por una fachada simétrica y tripartita.

La religión micénica

Durante mucho tiempo se daba por buena una casi total identificación entre lo minoico y lo micénico, como perteneciente todo a una misma cultura, de forma que,

por lo que se refiere al campo que aquí interesa, se hablaba de una religión única, puesto que las actitudes y creencias de los habitantes del continente no distarían sensiblemente de las de los cretenses. El desciframiento de la escritura micénica, la lineal B, ha permitido descubrir un mundo en muchos aspectos diferente al minoico, ha denunciado la falsedad de la asimilación de sus repectivos sistemas religiosos y en algunos casos ha confirmado visiones premonitorias. Entre lo micénico y lo minoico existe un estrecho paralelismo arqueológico, hasta el punto que las representaciones de los dioses en el continente siguen en general la iconografía cretense. Sin embargo, ello no implica necesariamente que asimismo exista una coincidencia cultual. Tomemos, como ejemplo, las representaciones en las que figura el toro, realizadas a partir de los criterios artísticos minoicos, sobre pequeños objetos de uso personal encontrados en el continente, lo que ha llevado a algunos a extender a este último lugar el papel central que el toro gozaba en la religión cretense; sin embargo, es más posible que para el micénico tal imagen no sea sino un simple motivo de repertorio, completamente al margen de la carga ideológica que tenía en su lugar de origen. Por otra parte, tampoco es conveniente dejarse arrastrar por otra visión que asimismo obtuvo cierto predicamento, a saber aquella que identificaba las divinidades ctonias y los cultos de fertilidad con un estrato étnico y religioso más antiguo, prehelénico y minoico, mientras que por el contrario las divinidades masculinas y celestes fueron aportadas por el invasor indoeuropeo. Se trata de una visión un tanto simplista, a la que no puede concedérsele un valor universal, sino que más bien al contrario, el testimonio de las tablillas proporciona indicios de un mundo extraordinariamente vivo y complejo.

El panteón micénico

Según veíamos con anterioridad, las dudas que existen sobre le politeísmo minoico se disipan en el mundo micénico. Pese a la oscuridad de los textos y las dificultades interpretativas, los datos que emanan de las tablillas redactadas en lineal B indican la presencia de un politeísmo perfectamente organizado, pudiéndose intuir agrupaciones de dioses y la existencia de una jerarquía entre los mismos. Aunque sin posibilidades de avanzar mucho, estos datos son sumamente interesantes, pues denuncian una estructura del universo divino bastante diferente a la de la religión griega clásica, mientras que, por el contrario, acerca las creencias micénicas a las que contemporáneamente existían en el Oriente Próximo. Esta impresión se reforzaría al descubrir el sistema de ofrendas, donde de nuevo se observa un distanciamiento respecto a la época clásica: aquí cada divinidad se inclina hacia unos dones determinados y en momentos también precisos, aspectos que no parecen ser tenidos en cuenta por la religión micénica, en la cual los dioses reciben todo tipo de ofrendas y en todo momento, como si se tratase de una contribución tributaria, situación muy próxima a la oriental.

Además de ésta, del contenido de las tablillas se pueden obtener otras características del panteón micénico. Así, y al contrario de la situación que previamente existía en Creta, en el mundo micénico se asiste a un cierto predominio de las divinidades masculinas, tanto en el continente como en Creta, según se aprecia a través de la documentación de Pilos y de Cnosos respectivamente. También se comprueba que

las mismas divinidades no gozan de idéntico favor en Pilos y en Cnosos, los dos palacios donde se dispone de una documentación administrativa consistente, por lo que se puede suponer que cada ciudad o cada palacio, pues el mundo micénico desconocía el concepto de Estado-nación, tenía su propio panteón, con unos dioses principales y otros secundarios.

Como ya se dijo antes, las tablillas micénicas tienen un contenido administrativo, por lo que la información religiosa que proporcionan prácticamente se limita a listas de dioses y a las ofrendas que éstos reciben. Los nombres de los dioses coinciden en ocasiones con algunas de las divinidades olímpicas de la época clásica, como Zeus, Hera, Artemis y Poseidón, y probablemente también Ares y Apolo; asimismo parece documentarse la presencia de Dionysos. Otras veces, por el contrario, aunque existe una proximidad fonética entre los nombres micénico y griego de una divinidad, la identificación no es segura, como sucede respecto a Hermes y Atenea. Pero aun en el mejor de los casos, debe asumirse como punto de partida obligatorio que la coincidencia en el nombre no implica que la divinidad en cuestión contenga las mismas características en una y otra época, y que, por tanto, no debe tomarse sistemáticamente la situación religiosa de la Grecia clásica como referencia para la interpretación del mundo religioso micénico. Pero las dificultades no terminan aquí, pues la manejabilidad del léxico micénico no permite grandes alegrías, como sucede respecto a algunos nombres aplicados a la misma divinidad, no pudiéndose siempre precisar si se trata de dioses diferentes o simplemente epíclesis o manifestaciones de un mismo dios. Otras veces las tablillas proporcionan nombres de dioses que son por completo desconocidos, por lo que establecer su situación en el panteón es una tarea prácticamente imposible de cumplir.

Uno de los documentos más importantes sobre los dioses de Pilos es la tablilla PY Tn316, la cual relaciona la composición de los dioses del santuario de Pakijana, situado no lejos del palacio, y aunque no deja de ser una información meramente local, se puede suponer que representa también un indicio de la situación general en el reino de Pilos. Según esta tablilla, una divinidad principal era Potnia, que quiere decir «Señora». Aquí el término está solo, pero normalmente aparece acompañado de otro nombre, referido unas veces a un lugar geográfico y otras a una particularidad de la diosa, no faltando naturalmente ocasiones en que es por completo imposible interpretar este segundo término. Algunos autores identifican la Potnia con la Diosa Madre y en consecuencia ven en ella un claro ascendiente de Deméter. Otra tablilla de Pilos (PY An1281) menciona a una Potnia equina (*po-ti-ni-ja i-qe-ja*) y la tradición posterior habla de una Démeter equina en Mesenia que se unía con Poseidón, como veremos inmediatamente una de las principales divinidades pilias. La tablilla relaciona otras divinidades, siendo algunas pequeños dioses locales completamente desconocidos y otras con continuidad en época clásica, como Zeus y Hera. Una ausencia notable es Poseidón, quien, sin embargo, debía ser también protagonista del santuario, pues se menciona una forma femenina del nombre (*po-si-da-e-ja*) y en otro momento parece referirse al lugar como perteneciente a Poseidón (*po-si-da-i-jo*). De todas formas, es este último quien con mayor frecuencia figura como receptor de contribuciones y destinatario de largas listas de ofrendas y en algunas tablillas se le denomina *wa-na-ka*, «el rey», lo que induce a suponer que era el dios más importante de Pilos, y a este respecto se puede recordar de nuevo a Homero, quien presenta al rey pilio Néstor sacrificando a Poseidón (*Odisea* III, 4-66). Ahora bien, este Poseidón

micénico dista mucho del de la religión clásica, pues ningún documento le relaciona con el mar, sino que se presenta vinculado al caballo y como divinidad de las fuerzas subterráneas (es el dios de los terremotos) y en ciertas medida también de la fertilidad.

Las tablillas de Cnosos no proporcionan un cuadro tan sistemático como el de Pilos. En la religión micénica de Creta se encuentran muchas reminiscencias de la anterior etapa minoica, sobre todo en lo que se refiere a la continuidad de algunos lugares sacros y posiblemente de las divinidades objeto de culto en ellos. Pero al mismo tiempo, desaparecen importantes símbolos y rituales de gran tradición, como la serpiente, los toros y sus cuernos, las dobles hachas, etc. Algunas tablillas proporcionan listas incompletas de dioses, que nos informan en líneas generales sobre el panteón cretense. Así una de las más conocidas (KN V52) menciona a Poseidón y quizá a Ares y a Apolo, si verdaderamente los términows *e-nu-wa-ri-jo* y *pa-ja-wo-[ne]* equivalen a Enyalos y Paieon, epítetos clásicos de estos dioses. La tablilla se refiere también a una tal Atana Potnia, que ha sido interpretada de diversas formas, pues para unos se trataría de la diosa Atenea, mientras que según otros —quizá con mayor razón— no sería sino la «Señora de Atana», una desconocida localidad de la isla. Otros documentos de Cnosos amplían el repertorio de divinidades. Uno de ellos, relativo a las ofrendas de miel, menciona a Eilithya de Amnisos (KN Gg705), posible pervivencia de una diosa minoica, como veíamos en su momento, y otra tablilla de la misma serie (KN Gg702) menciona a una «Señora del laberinto» *(da-pu-ri-to-jo po-ti-ni-ja)*, sin duda otra herencia del pasado y que algunos autores, aunque no con grandes fundamentos, intentan asimilar con la posterior Afrodita. De señalada importancia es la tablilla KN Fp1, donde se cita en primer lugar a Zeus Dicteo (*di-ki-ta-jo di-we*), que generalmente se interpreta como la identificación del Zeus griego con una divinidad minoica, aquella que tendría su culto en la cueva Dictea, que como sabemos es un lugar decisivo en la infancia de Zeus según la tradición posterior. A continuación la tablilla menciona un *Dedaleion*, es decir, un lugar construido por Dédalo, lo que para algunos significa una referencia al laberinto, pero que en todo caso nos retrotrae asimismo al pasado minoico. La relación termina con una mención a *e-ri-nu*, nombre similar al de *Erinys* o Furias infernales y vengadoras de la mitología clásica, pero que previamente había sido un apelativo de Deméter. Un aspecto muy significativo del panteón micénico cretense es el papel que desempeña Zeus. Este dios apenas es mencionado en Pilos, mientras que en Cnosos, aunque sin poder afirmar que ocupaba el puesto más elevado, aparece con mucha frecuencia y siempre en una posición destacada, hasta el punto que un mes del calendario le estaba dedicado (KN Fp5).

Un ejemplo muy particular lo representa Dionysos. Salvo casos excepcionales, era tradicional considerar a este dios como una de las incorporaciones tardías al panteón griego clásico. Sin embargo, su nombre ha sido identificado en dos tablillas de Pilos (*di-wo-nu-so-jo*: PY Xa102 y Xa1419) e incluso se ha creído leer en una de ellas una referencia al vino, con lo cual se confirmaría no sólo la gran antigüedad del dios, sino también uno de los principales elementos de su culto. No obstante, otros investigadores invocan una mayor prudencia en las conclusiones. Los documentos de referencia están muy incompletos, de manera que incluso resulta difícil establecer con seguridad el carácter divino del personaje, esto es, no se sabe si es un dios o un hombre. Hay que esperar, por tanto, a que nuevos hallazgos iluminen con mayor certeza sobre este punto.

La parcialidad de la información proporcionada por las tablillas en lineal B a propósito de la religión queda totalmente confirmada cuando nos introducimos en las características del culto, situación que empeora desde el momento en que no se dispone para la civilización micénica de un repertorio figurativo tan rico como el minoico. Por ello sobre algunos aspectos del culto no se puede avanzar más allá del simple planteamiento de la cuestión. Así sucede, por ejemplo, respecto a la plegaria. El carácter administrativo de la literatura micénica conocida impide profundizar en las características y detalles de la oración, pero su existencia se comprueba arqueológicamente gracias a las representaciones de orantes. Se trata de unas estatuillas antropomorfas en las que el individuo se encuentra en actitud de levantar los brazos, iconografía asimismo muy común en la Creta minoica. Frente a la opinión que ve en tales imágenes representaciones de dioses, es quizá más probable aquella otra que defiende su caracterización como devotos, ya que tal posición de brazos levantados y palmas abiertas era adoptada por los orantes en época clásica griega y contemporáneamente en algunas civilizaciones orientales.

Mayor información se dispone sobre las ofrendas y los sacrificios, ya que los dioses son siempre mencionados en las tablillas como receptores de productos, como un eslabón más en el mecanismo burocrático. Desde un punto de vista estadístico, predominan claramente las ofrendas incruentas sobre aquéllas susceptibles de derramamiento de sangre. El aceite —en ocasiones perfumado (serie Fr de Pilos)—, el vino, la miel, los higos, la cebada, la harina, junto a metales y objetos preciosos, ocupan la mayor parte de los registros destinados a los dioses; incluso dos series completas de tablillas de Cnosos, la Gg y la Fp, recogen respectivamente las ofrendas de miel y de aceite. Los animales, por el contrario, aparecen tan sólo en contadas ocasiones, tratándose siempre de especies domésticas y comestibles, principalmente el toro, destinados al sacrificio ritual. Una divinidad de difícil interpretación, *Pe-re-[?]*, recibe en una ocasión una vaca, una oveja, un jabalí y un cerdo en lo que parece ser una repetición del sacrificio romano de los *suovetaurilia*. Esta descompensación entre ofrendas vegetales y animales se ejemplifica perfectamente en el documento PY Un718, donde se refleja que Poseidón recibe vino, miel, trigo, queso y un toro. Un aspecto interesante de la ofrenda micénica viene dado por la fórmula *pa-si-te-o-i*, que en numerosas ocasiones se sitúa al final de la sucesión de ofrendas que se hacen a uno o varios dioses. La fórmula se traduce «a todos los dioses» y expresa quizá el miedo del devoto por la ofensa que pueda causar a un dios al silenciar su nombre, evitando así involuntarios olvidos. Este elemento no es exclusivo de la religión micénica, sino que siglos más tarde se repite en boca de los héroes homéricos.

Al igual que sucedía respecto a la religión minoica, también aquí se ha planteado la cuestión de los sacrificios humanos. En el centro del debate se encuentra la ya mencionada tablilla de Pilos Tn316, que especifica las ofrendas destinadas a los dioses del santuario de Pakijana. Tales ofrendas consisten en recipientes de oro, que se reparten por igual entre todas las divinidades mencionadas, y en personas de ambos sexos distribuidos de manera más discriminada. El problema radica en la interpretación de estos últimos personajes, introducidos según parece por el enigmático térmi-

no *po-re-na*. Aunque con la prudencia que se impone en aquellos casos en que los testimonios no son definitivos, algunos micenólogos se muestran favorables en ver en tales individuos víctimas sacrificiales dedicadas a los dioses, relacionando este hecho con el hallazgo de huesos humanos en el exterior de algunas tumbas. Ciertamente los sacrificios humanos, aun no siendo una práctica corriente, tampoco son por completo extraños a diversas religiones antiguas en sus fases más primitivas, y la tradición homérica posterior todavía recuerda tales usos en ocasiones excepcionales, como aquella en que Agamenón intentó inmolar a su hija Ifigenia o el sacrificio de los prisioneros troyanos por Aquiles en honor de Patroclo muerto. De todas maneras, los datos no son completamente seguros y de ahí que otros especialistas se inclinen por interpretar esta ofrenda en el sentido no de proporcionar víctimas a los dioses, sino en la entrega por parte del palacio de nuevos servidores para las necesidades del culto.

En las tablillas existen no pocos testimonios sobre la existencia de un calendario, puesto que algunas de ellas comienzan con un nombre en genitivo seguido del término *me-no*, indicación del mes en que se realizaba la ofrenda. A partir de aquí se han podido identificar los nombres de algunos meses, que se pueden dividir en dos grupos principales. Por un lado, se encuentran aquellos en relación a la naturaleza y que hacen referencia a determinadas actividades agrícolas (la recogida, la siembra de la cebada) y también a la navegación, residuo en consecuencia de una concepción religiosa más primitiva. El segundo grupo puede caracterizarse como el de los meses sacrales, entre los que se situarían en Cnosos uno dedicado a Zeus y quizá otro a Apolo y en Pilos uno en referencia al santuario ya conocido de Pakijana. Este calendario serviría no sólo para regular las relaciones civiles, sino también aquellas que el individuo mantenía con la divinidad, y en este sentido se han llegado a identificar dos fiestas que se celebrarían en unos días señalados. La primera estaba dedicada a Poseidón, tenía lugar en el santuario de Pakijana y recibía el nombre de *re-ke-to-ro-te-ri-jo* (PY Fr343, 1217), que significa «la disposición de los lechos». Generalmente esta festividad se interpreta como un ritual de hierogamia, en el que Poseidón y quizá Potnia, en su papel de principales divinidades del santuario y quizá del reino de Pilos, se unirían en un matrimonio sacro con el fin de garantizar la prosperidad a sus fieles y en definitiva a todo el Estado, aunque también pudiera tratarse de un banquete ritual, acción que, por otra, parte no excluye a la anterior. La segunda fiesta conocida se denominaba *to-no-e-ke-te-ri-jo* (PY Fr1222) y su significado es más complicado. La traducción del nombre de la fiesta es algo así como «la presentación del trono» y estaba dedicada a los dioses *wa-na-so-i*, término que se suele traducir como «las dos reinas». Para algunos este título divino escondería a Deméter y Persephone o Despoina, y como Poseidón es calificado como «el rey», según hemos visto, el festival se enmarcaría en el círculo de los rituales agrarios. Pero otros investigadores, más fieles al sentido estricto del nombre de la fiesta, piensan que se trataría de un ceremonial de entronización o en todo caso en referencia al trono real, situado bajo la protección de la divinidad.

Por último hay que considerar las manifestaciones rituales de carácter funerario. Los micénicos practicaban la inhumación, depositando el cadáver en tumbas que abarcan una tipología desde las más sencillas de fosa hasta las más complejas de cámara. El difunto era vestido y adornado con sus objetos personales y puesto en contacto directo con la tierra, siendo muy rara la utilización del sarcófago. La incinera-

ción no era desconocida, pero al ser una costumbre extraña a los micénicos, introducida probablemente desde el Oriente, alcanzó poca difusión, localizándose con mayor intensidad en lugares que mantenían frecuentes contactos con el extranjero, como se documenta en las necrópolis de Ialysos, en la isla de Rodas, y en Perati, en el Ática.

El cadáver era conducido sobre un carro, según lo muestran las rodadas, y naturalmente era la parte principal en la procesión fúnebre. El ajuar que acompañaba al muerto en la tumba consistía en diferentes utensilios de mesa, que quizá contuvieran vino o aceite, las armas o las herramientas de su profesión y otros objetos como lámparas y balanzas. Todos estos utensilios y ofrendas iban destinados a satisfacer las necesidades materiales del muerto, y son, por tanto, indicativos de la creencia en una vida de ultratumba. Es significativa la presencia de la lámpara, para introducir la luz en la lúgubre oscuridad del Más Allá, y de la balanza. Esta última no es frecuente y aparece solamente en las tumbas más ricas, por lo que se ha interpretado como un símbolo de autoridad, del alto rango alcanzado en vida por el difunto, aunque también pudiera estar relacionada con la idea de la *psychostasia*, el acto de pesar las almas. Otro objeto característico del mundo funerario micénico son las máscaras de oro, cuya función es desconocida, aunque quizá no sean ajenas a la costumbre del embalsamamiento, con la finalidad de conservar el cuerpo en la vida futura. El ritual funerario se completa con los actos de despedida y celebración del muerto, que comprendían un banquete ritual y probablemente la celebración de unos juegos. Es curiosa la costumbre de disparar andanadas de flechas hacia el interior de la tumba, a modo de saludo final, y arrojar la copa del último sorbo contra la puerta. Se trata indudablemente de medidas destinadas a atraerse el favor del difunto y no enemistarse con su espíritu, pues es posible que entre los micénicos existiese la creencia del «muerto viviente», al menos hasta que se cumpliese la total descomposición del cadáver.

Los santuarios y el sacerdocio

Los santuarios en la religión micénica no eran tan variados como en la minoica, pues aquí las cuevas y las cumbres montañosas no se convirtieron en lugares de culto habituales. De igual forma, aunque en los palacios se cumpliesen ciertos rituales, tales prácticas no debieron sobrepasar la esfera doméstica, como inducen a suponer el hogar circular hallado en el *megaron* del palacio de Pilos, así como un altar móvil; en Micenas la situación no es muy diferente, con el hallazgo de un altar y mesas de ofrendas en el porche del *megaron*. En el mundo micénico los principales santuarios estaban localizados fuera de los palacios, según el testimonio inequívoco de las tablillas, lo que es confirmado por los hallazgos arqueológicos, aunque aquí, lo mismo que en Creta, los ejemplos conocidos no son muy abundantes.

En Mesenia se conoce un pequeño santuario en la localidad de Malthi, cuyos rasgos más sobresalientes son una columna central y un amplio hogar de forma semicircular, que contenía fragmentos de huesos y de vasos y otros objetos votivos. También en Micenas has podido identificarse diversos edificios destinados al culto, algunos con frescos que representan a dioses y a sacerdotes en actos rituales e ídolos de arcilla de ambos sexos. Muy importante es el santuario de Hagia Eirene, en la isla de Ceos, un edificio de grandes dimensiones, dotado de varios ambientes, y que ha pro-

porcionado numerosas estatuas en terracotas, algunas de tamaño natural. No muy diferente es le panorama que se observa en Asine, en la costa de Argólida, que al igual que el anterior permaneció en activo después de las grandes destrucciones que pusieron fin a la civilización micénica. Este santuario es de menor tamaño que el de Hagia Eirene, pero también contenía estatuas en terracota, destacando una cabeza denominada el «Señor (Zeus) de Asine».

Al frente de estos santuarios se encontraba una auténtica muchedumbre de sacerdotes y personal de servicio. En general son más numerosas en las tablillas las menciones *i-je-re-u* (sacerdote) que *i-je-re-ja* (sacerdotisa), pero tal superioridad del elemento masculino está tan sólo constatada en Pilos, lo que se intepreta como reflejo en el campo del culto de la sociedad patriarcal indoeuropea, pero en Cnosos significativamente la relación se invierte, y son las sacerdotisas las que alcanzan mayoría. En uno y otro caso, son siempre mencionados en relación al santuario o a la divinidad a la que sirven y poseen a su vez esclavos o servidores que les ayudaban en sus funciones. El grado de especialización de los sacerdotes era muy preciso, disponiéndose al respecto de un léxico bastante consistente: así, y a título de ejemplo, se distinguían el sacrificador, el encargado de las ofrendas de miel, el del vino, el ostiario, el encargado del fuego, el cuidador del agua, etc. Otra categoría sacerdotal estaba definida por los esclavos y esclavas del dios (*te-o-jo do-e-ro/ra*), a los que no se puede considerar siervos propiamente dichos, sino personas libres y dotadas de personalidad jurídica propia, pues se les menciona como posesores y ocupantes de tierras.

Además del personal religioso, los templos disponían también de un servicio administrativo y técnico propio. Hay que tener en cuenta que el santuario en cuanto tal poseía bienes propios y recibía gran cantidad de ofrendas que era necesario administrar, y que algunos de ellos, como el de Pakijana, debieron acumular enormes fortunas, convirtiéndose, por tanto, en centros de gran importancia económica. En relación al culto son mencionados en las tablillas algunos personajes que pertenecen más bien a la esfera burocrática del palacio, lo que parece indicar hasta qué punto la organización religiosa estaba vinculada a la administración palaciega y cómo esta última trataba de controlar a la primera. En esta relación entre el palacio y el santuario, entre la política y la religión, destaca lógicamente la figura del rey, jefe absoluto de la comunidad, incluyendo el ámbito religioso. Sin embargo, su posición no era tan radical como la del monarca minoico y su papel en las actividades del culto debía ser secundario.

CAPÍTULO II

El panteón griego clásico

JORGE MARTÍNEZ-PINNA

Las catástrofes que afectaron al conjunto del mundo egeo a partir de finales del siglo XIII a.C. provocaron la desaparición inmediata, de manera todavía inexplicable, de la brillante civilización micénica. En las postrimerías del siglo XII, cuando los desastres parecen haber cedido, los restos materiales que pueden recuperarse son sustancialmente de tradición micénica, pero se trata de una cultura muy degradada, y de ahí el nombre de submicénico (subminoico en la isla de Creta) con el que se conoce esta fase terminal. El elemento que mejor había caracterizado a las civilizaciones egeas, el palacio, ha desaparecido por completo y ha arrastrado en su caída todo aquello que le estaba íntimamente vinculado. Un descenso demográfico de enormes proporciones, una considerable pérdida en el nivel de vida, la sensación continua de inseguridad, una degradación de las técnicas y de las artes y, quizá el aspecto más grave, la pérdida del conocimiento de la escritura, son las consecuencias más sobresalientes provocadas por el hundimiento del mundo micénico. La Hélade penetra, pues, en una larga etapa de crisis, con razón denominada «edad oscura» o «edad media» griega, caracterizada entre otras cosas por una gravísima pobreza documental. La recuperación es muy lenta, comienza con el protogeométrico a mediados del siglo XI y no culmina sino hasta la segunda mitad del periodo geométrico, en los inicios del siglo VIII a.C., cuando se produce un gran renacimiento cultural, económico y político que proporciona al mundo griego unas nuevas bases sobre las que asentar su desarrollo histórico. Sin embargo, esta nueva civilización griega nada tiene que ver con la de la Edad del Bronce. El palacio ha sido sustituido por la ciudad, la *pólis*, que se erige como el auténtico centro de la vida, de manera que allí donde destacaban el escriba y los registros administrativos, ahora predomina la palabra y se convierte en la esfera de acción del ciudadano, no del súbdito. Se inicia así, a lo largo de este si-

glo VIII, la historia de Grecia propiamente dicha, aquella que tiene su núcleo y razón de ser en la ciudad, quizá la contribución más importante de la cultura griega a la historia de la humanidad. Esta sobresaliente etapa histórica se suele dividir en dos periodos, separados aproximadamente por las guerras médicas: el primero es la edad arcaica, momento en que se modelaron todos esos elementos que mejor definen a la civilización griega; el segundo lo forman los siglos clásicos, cuando se perfeccionaron, alcanzando su culminación, todos los logros materializados en la etapa previa.

Si ahora nos ceñimos al terreno de la religión, inmediatamente se plantea la cuestión relativa a las relaciones entre la Grecia histórica y aquélla más antigua definida por la civilización micénica. ¿Existe un vínculo entre una y otra o las destrucciones de los siglos XIII-XII imposibilitaron cualquier conexión? En caso afirmativo, ¿cuál es el alcance de esta herencia? ¿deriva la religión griega clásica de la creto-micénica? Responder con precisión a estas y otras preguntas similares es sumamente difícil. Como veíamos en el capítulo anterior, sí existe una relación entre las dos épocas: algunos dioses olímpicos y otras divinidades del panteón griego clásico eran ya conocidas en el II milenio, puesto que sus nombres aparecen registrados en tablillas redactadas en lineal B; incluso algunos aspectos del culto pudieron haber tenido continuidad, al menos hasta la tradición épica. Ahora bien, el problema radica siempre en que efectivamente conocemos las características y personalidad de los dioses griegos durante la época histórica, pero no así en la más antigua minoico-micénica, por lo que resulta prácticamente imposible determinar qué elementos se han conservado y cuáles otros se han perdido.

Una vía a la que se acude con cierta frecuencia es el estudio pormenorizado de los lugares de culto, tratando de establecer por medios arqueológicos una continuidad en la frecuencia del santuario a lo largo de estos siglos, con lo cual al mismo tiempo se podría medir la pervivencia del culto celebrado en el lugar. A este respecto se han señalado varios ejemplos, incluso a propósito de célebres santuarios, que podrían indicar una posible continuidad en las creencias religiosas desde la Edad del Bronce hasta la época clásica. Tal sucede, por ejemplo, con el ya conocido templo de Hagia Eirene, en Ceos, y con dos de los más famosos lugares sacros de la antigua Grecia, Eleusis y Delos. Bajo el Telesterion eleusino, donde se celebraban los célebres misterios dedicados a Deméter, se descubrieron restos de un pequeño *megaron* micénico, lo que indicaría la presencia de un culto ya en estas fechas, situación que con ligeras variantes se repite en la isla de Delos, sede de un importante culto a los hermanos Artemis y Apolo, donde en estratos prearcaicos del Artemision se han identificado estructuras arquitectónicas de la Edad del Bronce. La evidencia de una continuidad de culto sería más tenue en otros lugares asimismo muy frecuentados en época histórica, como Amyklai, en las proximidades de Esparta y sede de un culto al héroe local Hyakinthos, Delfos, Epidauro, Samos, Egina, etc. Sin embargo, hay que ser más cautos en la interpretación de estos datos arqueológicos. Que haya existido una supervivencia del culto en algunas cuevas de Creta, como la de Amnisos, o incluso en la isla de Ceos —aunque aquí se produjo la reinterpretación de una estatua femenina minoica como imagen de Dionysos—, se puede aceptar sin grandes esfuerzos, pues se trata de centros de carácter local y en áreas relativamente periféricas, al margen de los grandes acontecimientos que marcaron las directrices de la historia griega.

Pero éste ya no es el caso de los otros lugares mencionados y de otros más donde

asimismo el santuario arcaico se superpone a restos arqueológicos de la Edad del Bronce. Ante todo se percibe un hiato cronológico excesivamente amplio para admitir una supervivencia del culto desde épocas tan antiguas, ya que tales emplazamientos fueron abandonados tras las catástrofes que marcaron el fin del mundo micénico (siglos XIII-XII a.C.) y no se recuperaron sino hasta el periodo geométrico en sus fases media y reciente (siglos IX-VIII). Por otra parte, la gran mayoría de estos lugares del II milenio no han proporcionado restos de culto, mientras que su reutilización fue religiosa. En Delfos y en Delos, la construcción de un templo en el siglo VIII está acompañada por un depósito fundacional, y aunque éste contenga gran cantidad de objetos micénicos, todo parece indicar que nos encontramos ante un punto de comienzo, y no una continuidad. No muy diferente es la situación que se observa en Tirinto y en Atenas, donde los primitivos santuarios de Hera y Atenea respectivamente se sitúan sobre los restos de los antiguos palacios micénicos, pero no mantienen con ellos ningún vínculo religioso. En definitiva, todos los datos disponibles parecen señalar más bien un redescubrimiento que no una continuidad. En la mayor parte de los casos, serían los griegos del siglo VIII quienes al descubrir estos restos arqueológicos o votivos de la Edad del Bronce, para ellos la época de los héroes, les proporcionaron un nuevo valor sagrado para legitimar religiosamente, según sus propios criterios, la construcción en el lugar de un santuario. Como veremos en capítulos sucesivos, algo similar sucedera también con las tumbas.

A la vista de todos estos hechos, sería inútil negar cualquier relación de la Grecia histórica con su pasado micénico, pero valorar correctamente la importancia de tal continuidad no es tarea sencilla. Además no hay que considerar tan sólo esta componente en la formación de la religión griega, sino que otras influencias también interpretaron un papel destacado. Así, por ejemplo, un elemento de procedencia oriental no es en absoluto despreciable, bien sea llegado directamente o a través del intermediario chipriota, de gran importancia en la modelación de la cultura griega, sobre todo cuando en la segunda mitad del siglo VIII Grecia se vio invadida por el espíritu orientalizante, portador de unas nuevas inquietudes que desplazaron a las antiguas tradiciones geométricas. Por último, es necesario mencionar la propia contribución helénica, bien aportada por los hipotéticos invasores indoeuropeos que pusieron fin a la civilización micénica, los legendarios dorios, o bien desarrollada en el contexto griego durante los siglos oscuros. En virtud de todo ello, y sin duda por otras razones más, se hace coincidir la historia de la religión griega con la propia historia de la ciudad, de la *pólis*, con la cual se vincula de manera indisoluble.

La religión griega se presenta en consecuencia como un fenómeno unitario y al mismo tiempo plural. El fraccionamiento político característico de la historia griega se corresponde con una multiplicidad en el esquema religioso: cada ciudad tiene su dios principal, sus rituales, sus festividades, en definitiva su propio universo religioso, según comprobaremos en otro capítulo. Pero esta diversidad no implica necesariamente la existencia de una variedad correspondiente de creencias, sino que estas últimas se encontraban unificadas, con un único panteón y una estructura supranacional que permitía no sólo las diferenciaciones locales, vinculadas a la mencionada fractura política, sino también la presencia de corrientes espirituales socialmente marginadas.

Esta relación desconocida con el pasado más remoto también era sentida por los griegos a propósito del origen de sus dioses, según puede deducirse de un pasaje de Herodoto. Inicia éste su disertación sobre los dioses elevándose a los pelasgos, pueblo mítico que los griegos situaban en los comienzos de su historia; pero el ambiente que describe Herodoto, haciéndose eco de una tradición muy antigua originaria del santuario de Dodona, es sumamente primitivo, puesto que los dioses ni siquiera tenían nombre, hasta que pudieron adaptar aquellos con que eran conocidos en los países bárbaros. A continuación Herodoto establece una clara cesura, y olvidándose de los antecedentes pelásgicos, expone su opinión, que era la general entre los griegos, sobre el origen inmediato de los dioses:

> En cuanto a las opiniones de los griegos sobre la procedencia de cada uno de sus dioses, sobre su forma y condición y el principio de su existencia, datan de ayer, por así decirlo, o de pocos años atrás. Cuatrocientos y no más de antigüedad pueden llevarme de ventaja Hesíodo y Homero, los cuales fijaron una *teogonía* para los griegos, dieron nombres a sus dioses, mostraron sus figuras y semblantes, les atribuyeron y repartieron honores, artes y habilidades (II, 53).

Así pues, Herodoto reconoce que sus dioses eran ya aquellos que reinaban en la Hélade en los tiempos más antiguos, pero también que la religión de su época, es decir la de la Grecia histórica, arranca de un pasado mucho más reciente, de Homero y Hesíodo, para nosotros la segunda mitad del siglo VIII a.C. En efecto, estos dos poetas, cada uno a su manera, tuvieron una influencia decisiva en la formación de la religión griega y en la definición de sus dioses.

Si Homero existió o no es algo en estos momentos secundario. Lo que esencialmente nos interesa son los poemas que se le atribuyen, la *Ilíada* y la *Odisea*, que sin duda alguna constituyen la quintaesencia de la tradición épica. Pero además, también tiene para nosotros mucha importancia el hecho que los antiguos no dudaban en la existencia de Homero, a quien reconocían una autoridad indiscutible. Homero fue con mucho el autor más leído en toda la Antigüedad (más de la mitad de los fragmentos literarios sobre papiro encontrados en Egipto en sus épocas helenística y romana pertenecen a los poemas homéricos), era el poeta por antonomasia y gozó de una enorme influencia que alcanzaba incluso a los niños, ya que sus poemas eran los primeros libros de texto que se utilizaban en las escuelas. A la vista de estas consideraciones, se puede fácilmente suponer que todo aquello que Homero decía sobre los dioses quedaba firmemente anclado en el pensamiento colectivo, y de nada sirvieron las críticas que desde Jenófanes a Platón se alzaron contra tal estado de cosas. Quizá la contribución más señalada de Homero a la concepción de los dioses griegos sea el antropomorfismo, entendido no sólo como concesión de una apariencia física humana, sino que va mucho más allá. Los dioses son concebidos exactamente igual que los hombres, pero naturalmente dotados de una *areté*, de una excelencia, muy superior. En los poemas homéricos, los dioses se mezclan con los hombres y tienen un comportamiento similar al de estos últimos: aman, sienten pasiones (en ocasiones de

lo más abyecto), se insultan, se engañan, tienen hambre (pero se alimentan de néctar y ambrosía) e incluso son heridos (aunque su sangre, llamada *icor*, no es como la de los hombres). Esta presentación de los dioses, tan humana y al mismo tiempo tan inmoral, provocó la crítica de Jenófanes, claro antecedente de la postura que siglos más tarde adoptaría el cristianismo en su oposición a la religión pagana:

> Tanto Homero como Hesíodo han atribuido a los dioses lo que es vergüenza y oprobio para la humanidad: el robo, el adulterio y el mutuo engaño (fr. 11 Diels).

Algunos de los aspectos que Homero concedió a los dioses sí cambiaron con el paso del tiempo, como esa familiariedad con los hombres, pero otros perduraron para siempre. Así la concepción jerárquica del Olimpo, morada de las divinidades, se modeló a partir de la estructura política en que se desenvolvían los héroes de los poemas, esto es, una monarquía, encarnada en Zeus, dios supremo, que se asesora de los otros dioses reunidos en asamblea, exactamente igual como actuaba Agamenón al frente de los aqueos frente a Troya; sin embargo, cuando la monarquía desaparece como la forma política normal en Grecia, no se produjo en el Olimpo una revolución similar, sino que aquí se conservó al figura dominante del rey. Por otra parte, Homero no presta atención a todos los dioses, sino fundamentalmente a aquellos que mejor se integraban en la ideología de la clase aristocrática, que formaba el auditorio de sus poemas. En consecuencia, si la mayor parte de las divinidades olímpicas ya figuran perfectamente jerarquizadas y establecida la relación parental entre todas ellas, Deméter y Dionysos por el contrario son mencionados tan sólo en muy contadas ocasiones, mientras que los dioses menores y otras entidades del universo mitológico apenas si tienen cabida.

Todos estos aspectos no contemplados por Homero sí fueron sometidos por Hesíodo a la disciplina de su método. Nacido en una aldea de Beocia, Hesíodo desarrolló su actividad literaria en las postrimerías del siglo VIII. Al contrario de Homero, cuya finalidad en el fondo no era otra que entretener, el poeta beocio se compromete a enseñar, y desde sus primeros versos proclama que su objetivo no es otro que la verdad. Fruto de este compromiso con la sociedad de su tiempo, en su afán por defender ideales auténticamente revolucionarios como la justicia o el trabajo, ambos por completo al margen de la moral aristocrática dirigente, es un delicioso poema, de poco más de ochocientos versos, titulado *Trabajos y Días*, obra de singular importancia en la historia de la literatura griega. Pero no es aquí donde Hesíodo trata especialmente sobre los dioses, sino en otra composición poco más extensa que lleva como título aceptado *Teogonía*. Si Homero presenta a los dioses en acción, señalando su personalidad, tendencias y atributos, Hesíodo los trata en la *Teogonía* de una manera más aséptica, como elementos de complejos cuadros genealógicos, de manera que los olímpicos, con Zeus a su cabeza, aun reconociéndoles esa posición de superioridad que universalmente se les concedía, no representan sino una generación, un eslabón más en la sucesión genealógica. La *Teogonía* es en primer lugar una cosmogonía, donde pueden encontrarse elementos de procedencia oriental, una exposición sobre el origen del universo a partir de una entidad primordial, una realidad indefinida y originaria denominada Caos. De él emergen, mediante un proceso de partenogénesis, primero Gea (la Tierra), y a continuación el Tártaro (las profundidades del infierno), Eros (la

fuerza generativa), Erebo (las tinieblas) y Nyx (la noche); de estos dos últimos, y en virtud de la primera unión heterosexual, surge a su vez la pareja simétrica y necesaria, el Eter y Hémera (el día). Por su parte, y sin participación de elemento masculino alguno, Gea dio a luz primero a Urano (el cielo), su simétrico y opuesto, y después a las Montañas y al Mar (Ponto). A partir de aquí la pareja Gea-Urano se convierte en protagonista y, salvo excepcionales uniones de Gea con Ponto y con Tártaro, también en el origen de la inmensa mayoría de personalidades divinas. El punto culminante en la *Teogonía* de Hesíodo es el momento de la afirmación de la supremacía de Zeus, tras desbancar del trono a su padre Cronos, hijo de Gea y de Urano, y vencer a los Titanes.

El mito sobre el origen del mundo que encontramos en Hesíodo no fue el único que circuló en Grecia, aunque sí puede afirmarse que fue el más admitido y que acabó por convertirse en canónico. Al margen de algunas versiones diferentes sobre los mitos de Urano y Cronos, existían cosmogonías independientes, como la que predicaban los órficos, que veremos en su momento, o la atribuida a Ferécides de Siro, autor del siglo VI a.C. Según este último (fr. 1 Diels), existía una tríada primordial formada por Cronos, Zas (nombre enmascarado de Zeus) y Ctonia; a través de una especie de mutación partenogénica, extrayéndolos de su propio semen, Cronos crea los diferentes elementos que componen el universo (fuego, viento, agua), descubriendo un proceso que encuentra paralelos en diversas culturas orientales. Pero en ésta, al igual que en la cosmogonía de Hesíodo, los dioses participan del cosmos como una componente más del mismo, pues en los sistemas helénicos falta la figura del creador autónomo que trasciende a su propia obra, al contrario de la mayor parte de las cosmogonías orientales.

Respecto al origen del hombre, no existía en Grecia una versión canónica, sino que en general los mitos conocidos hablan de la aparición del hombre en ese mismo contexto cosmogónico. El primer hombre, término que hay que entender en su sentido sexual, masculino, era autóctono, esto es, nacido del suelo, y sobre el particular se contaban numerosas variantes míticas que modificaban el nombre del protagonista y su localización geográfica y étnica: Lélex en Laconia, Pelasgos en Arcadia, Cécrope en el Ática, Ogigos en Beocia, Macedón en Macedonia, etc. Otras veces se explicaba el nacimiento de un pueblo por un proceso zoogénico, como los habitantes de la isla de Egina, antiguas hormigas transformadas por Zeus en hombres. Así pues, los dioses y los hombres participan de un origen similar, pues unos y otros son elementos del cosmos, pero entre ambos existe una diferencia fundamental, a saber: la inmortalidad de los dioses. En esta línea entronca el mito de la creación de la primera mujer, Pandora, hecha con tierra y agua por Hefesto o por Prometeo, según las versiones, y que trae consigo al mundo todos los males, incluida la muerte. Hasta ese momento los hombres habían gozado de una existencia próxima a la divina, que la presencia de la mujer vino a frustrar. El mito de Pandora es entonces muy próximo al de la Eva bíblica, pero con una diferencia muy notable. Eva actúa por propia iniciativa y voluntariamente transgrede el orden establecido, introduciendo una nueva relación con la divinidad que implica una expiación histórica a la que está condenada toda la humanidad. El mito griego desconoce esta situación. Pandora se conduce de manera un tanto mecánica, exenta, pues, de responsabilidad, puesto que son los dioses los que dirigen todo el proceso; además Pandora no sólo introduce los males, sino que como su mismo nombre indica, también es portadora de todos los dones.

Los dioses olímpicos

Zeus

Zeus se sitúa a la cabeza del panteón griego: es el padre de los dioses y de los hombres. Su nombre es indoeuropeo y tiene una raíz que se repite en el *Dyaus pitar* védico y en el *Iuppiter* romano. Hesíodo le presenta como hijo de Cronos y de Rea y sucesor de su padre en el gobierno del mundo. Su acceso al poder se produjo utilizando la violencia, como veíamos hace un momento. Según el mito hesiódico, Rea estaba harta de que Cronos se comiese a todos sus hijos, por lo que tras el último parto, en lugar de la criatura, entregó a su esposo una piedra y ocultó a Zeus en Creta, donde los Curetes bailaban entrechocando sus armas para apagar los llantos del niño y ocultar su existencia a Cronos. Posteriormente Zeus se enfrentó a su padre, le destronó y derrotó a los Titanes que le disputaban el poder.

Zeus es ante todo una divinidad celeste, el dios de la tempestad, del tiempo atmosférico, y por ello su símbolo más antiguo es el rayo (Zeus *Keraunios*), que al mismo tiempo constituía su arma más terrorífica. Esta misma cualidad atmosférica hacía de él una divinidad de las montañas, lugar donde se fraguaban las tormentas, habitando en consecuencia en las cumbres. El Olimpo, monte de mayor altitud de Grecia, era su residencia habitual, donde en su compañía moraban asimismo los restantes dioses llamados por ello olímpicos; pero Zeus disponía también de otras residencias secundarias situadas en lugares elevados, como el monte Ida cerca de Troya, el Liceo en Arcadia, el Oros en Egina, etc.

Uno de los aspectos más destacados de la personalidad de este dios es el político, tanto en la esfera divina como en la humana, y entonces sus símbolos son el cetro y el águila. Zeus rige los destinos del mundo, es el rey, y, por tanto, Homero le presta el título de *anax*, término derivado del *wa-na-ka* micénico y que significa el reconocimiento de un poder absoluto. Y efectivamente Zeus gobierna en el Olimpo como un auténtico déspota, y aunque los otros dioses protesten o incluso lleguen a conspirar o a amenazar con una guerra divina, en el fondo nada pueden contra su manifiesta superioridad. Sus únicos adversarios son siempre figuras monstruosas, que interpretan desde su origen un papel negativo, como Tifón, hijo de Gea y del Tártaro, mitad hombre mitad serpiente, que aspiró infructuosamente a suplantar a Zeus. Más peligrosa fue la revuelta de los Gigantes, hijos de Gea y de la sangre de Urano, que junto a otras entidades mitológicas se alzaron contra los dioses olímpicos. La *Gigantomaquia*, con la victoria final de estos últimos, se convirtió en un motivo muy utilizado por los artistas griegos en la decoración de los templos, como símbolo del triunfo de la civilización sobre la barbarie, en el que Zeus salvador y libertador asume una función de gran importancia (Zeus *Eleutherios*). En la vida política humana, Zeus desempeña asimismo una función muy sobresaliente. Sin ser divinidad tutelar de ninguna ciudad en concreto, pues su posición de superioridad le obliga a mantener una exquisita neutralidad, sin manifestar favoritismo alguno, Zeus protege las instituciones de la comunidad, que le invocan con los epítetos *Polieus* y *Boulaios*. Situándose por encima de cualquier facción, se convierte en garante de la justicia (Dike es según Hesíodo hija de Zeus), en protección de los suplicantes (Zeus *Hikesios*) y de los extranjeros

(Zeus *Xénios*). En cuanto a los individuos en particular, Zeus es además protector de la casa y de la propiedad bajo las formas *Ktésios* y *Herkeios*. Zeus es, pues, el dios de todos los griegos, convirtiéndose en la divinidad panhelénica por excelencia: así se manifiesta por ejemplo en Egina, donde recibe el epíteto *Hellanios*, aunque es el santuario de Olimpia el que mejor recoge esta característica, con sus juegos y rituales abiertos a la participación de todos los griegos.

Otra importante función de Zeus está relacionada con la fecundidad, y en este sentido el toro se presenta como uno de sus animales más próximos. Adoptando la forma de un toro, raptó a Europa y la relación toro-vaca se muestra continuamente en el mito de Zeus y de su amante Io. El cuerno de la abundancia no es otro que el de la cabra Amaltea, que le amamantó cuando era niño. Zeus es exponente de la potencia sexual y los antiguos mitógrafos le reconocían un número muy elevado de hijos, algunos tenidos de uniones con diosas y, por tanto, dioses ellos mismos, pero la inmensa mayoría eran producto de sus relaciones con mujeres y, por tanto, mortales, lo que continuamente provocaba los celos e irritación de Hera. Pero al mismo tiempo, Zeus tenía también ciertos devaneos homosexuales, como se refleja en el mito de Ganimedes, muestra en definitiva de la ambigüedad que en cuanto a la sexualidad mantenían los griegos. En resumen, Zeus interviene en todos los aspectos de la vida, como se refleja en el adjetivo totalizador *polyonymos*, «el de los muchos nombres», que le concede Cleanto.

Hera

Hermana mayor y esposa de Zeus, Hera era una divinidad dotada de una poderosa personalidad. Homero la presenta como una figura antipática, objeto de burla, como la mujer continuamente engañada por los escarceos amorosos de su marido. Pero a pesar de ello, Hera sigue siendo la esposa de Zeus y actúa como tal. Es, por tanto, la reina del mundo, como se refleja en su epíteto *Basileia*, y goza de un enorme poder que utiliza de forma maliciosa y vengativa. Su principal caracterización es la de diosa del matrimonio, que le viene precisamente a partir de su asociación conyugal con Zeus, y en este sentido se le aplican los epítetos de *Teleia* y *Gamelios*. Olimpia era también sede del culto a Hera, quien tuvo templo en ese lugar antes que Zeus. Cada cuatro años, se celebraba en Olimpia una festividad en su honor, en el que incluso se realizaban carreras, con la participación exclusiva de las mujeres, instituida según el mito por Hipodamia en agradecimiento por su matrimonio con Pélope. Sin embargo, Hera apenas ofrece en época clásica elementos maternales, es decir, representa a la esposa, no a la madre, lo que no deja de ser algo extraño.

La personalidad de Hera no se agota en su cualidad de protectora del matrimonio, sino que esta última se impuso a otras funciones más antiguas de la diosa. Entre ellas cabe destacar la fecundidad, según puede observarse en la pervivencia de determinados rituales. El matrimonio mítico entre Zeus y Hera se representaba en varias festividades de distintas ciudades griegas, con el propósito que tal hierogamia trajese la prosperidad. Estas uniones solían celebrarse en medios rurales, como en las montañas y a orillas de los ríos. Entre las primeras se cuenta la fiesta de las Dedala, en Beocia, antiquísimo ritual que utilizaba estatuas de madera y que culminaba en el monte Citerón, donde se producía la unión a través del fuego. En Nauplia, después

del matrimonio ritual, Hera se bañaba en la fuente Canathos para recobrar la virginidad. A orillas del río Theren, en Cnosos, se celebraba una hierogamia que imitaba el matrimonio divino, y algo similar debía ocurrir durante las Tonaia de Samos, junto al río Imbraros, mientras que en Corinto, en el santuario de Perachora, se celebraban ritos de carácter matrimonial y con algunos rasgos curotróficos.

Hera disponía de dos centros de culto principales, localizados en Argos y Samos, aunque su importancia rebasó estos aspectos locales para convertirse en una gran divinidad griega. El más destacado de ellos era probablemente el de Argos, del cual procede su epíteto más conocido, *Argeia*, y donde se encontraba una imagen de culto realizada por Policleto en crisoelefentina. En la festividad de las *Heraia* se conmemoraba el carácter de la diosa como propiciadora de la fertilidad de los campos y de la fecundidad de los ganados, aspecto recordado por el mencionado mito de Io, sacerdotisa de Hera que se unió a Zeus. Pero en Argos además, Hera se presentaba también como diosa guerrera: el escudo en forma de «8», llamado argivo, era su símbolo y durante las *Heraia* se celebraban carreras armadas cuyo premio era precisamente un escudo. Esta faceta guerrera no es exclusiva de Argos, sino que se repite en otras ciudades donde recibía culto (Sicione, Thera, Samos) e incluso fue «exportada» fuera de Grecia, ejerciendo cierto influjo sobre la Juno latina. El santuario de Argos presenta además otra característica que aparece con frecuencia en lugares consagrados a Hera, esto es, su carácter extraurbano. Si bien algunos de sus templos estaban situados dentro de la ciudad, como en Tirinto o en la itálica Paestum, justo es reconocer que los más importantes se localizan en el territorio, como es el caso en Argos, Samos, Corinto y en el mundo colonial itálico, el de Crotona y el situado en la desembocadura del río Sele. Esta localización no es sino el reflejo topográfico de las naturalezas de Hera mencionadas en último lugar, la agraria, por un lado, y la guerrera, por otro. En efecto, situado en el extremo del territorio, el santuario fija los límites de lo que hay que fecundar y proteger, de ahí que en ocasiones fuese objeto de disputa por parte de varias ciudades, deseosas de monopolizar en su favor los beneficios que otorgaba la diosa.

Poseidón

En la mitología clásica, Poseidón es hijo de Cronos y de Rea y, por tanto, hermano, entre otros, de Zeus y de Hera. Sin embargo, Poseidón es una divinidad muy antigua y de gran importancia. En el capítulo anterior le hemos encontrado en un lugar preeminente en el panteón de Pilos, por encima incluso de Zeus, quien ocupaba una posición secundaria en las tablillas en lineal B. Esto ha llevado a algunos autores a pensar que Poseidón fue un antiguo dios supremo que perdió su dominio universal en beneficio de Zeus. Desde luego comparte con este último algunas características, como no ser divinidad tutelar o poliada de ninguna ciudad y gozar de un gran reconocimiento en todo el mundo griego, asumiendo rasgos panhelénicos; en este sentido no deja de ser significativo que Poseidón fuese el único dios que se enfrentaba abiertamente a Zeus cuando éste tomaba decisiones sin consultar a los demás. Poseidón estaba considerado el antepasado de algunos pueblos, como los eolios y los beocios, y presidía alianzas y anfictionías. A él estaban dedicados el *Panionion* del cabo Micala, núcleo principal de la confederación de los jonios de Asia Menor; el santua-

rio del promontorio de Samikon, en la Elide, que sirvió de centro a las aldeas de la Trifilia, y el de Onchestos, en Beocia, asimismo lugar de reunión federal. También le pertenecía el santuario de la isla de Calauria, junto a la Argólida, capital de una antigua anfictionía de ciudades comerciales en torno al golfo Sarónico.

La personalidad de Poseidón aparece vinculada sobre todo al mar, parte del universo que le tocó en suerte cuando el reparto que siguió al destronamiento de su padre. En esta misma línea, su símbolo era el tridente, que sustituyó al rayo que había poseído en origen. Algunos de sus principales santuarios se situaban entonces en relación directa con el mar, como los ya mencionados y también el del istmo de Corinto y el del cabo Sunion, en el Ática. Se le concedían ofrendas marinas y se le invocaba para calmar las tormentas. Pero por la misma razón, recibió el epíteto de *Soter*, salvador, cuando en el año 480 a.C. una tempestad destruyó parcialmente la flota persa, favoreciendo con ello la inmediata victoria griega en el cabo Artemision.

Pero además del dios del mar, Poseidón era también una divinidad de carácter ctónico, y así se le conocía en la época micénica, como ya hemos visto. A él se atribuía la paternidad de los movimientos telúricos y se decía que con el tridente había separado la tierra del mar, formando los valles y las islas. Por esta razón, Poseidón era objeto de culto también en regiones del interior, pero afectadas por los terremotos, y era especialmente invocado cuando se producía un temblor de tierra (véase, por ejemplo, Jenofonte, *Helénicas* IV, 7.4); de la misma forma, castigaba a los que le ofendían con una tempestad si era en el mar y con un terremoto si en tierra firme, como el que sacudió a Esparta en el año 464 a.C. (Tucídides I, 128). Quizá en relación a esta cualidad ctónica de Poseidón se encuentre su estrecha vinculación con el caballo, lo que dio lugar a un culto dedicado a Poseidón *Hippios*. Éste se extendió por toda Grecia, aunque donde quizá tuvo una mayor implantación fue en Arcadia, donde tenía santuarios en Mantinea y en Pallantion, así como un altar en el hipódromo de Olimpia. También habría sido en Arcadia donde según el mito se produjo una unión entre este dios y Deméter, asumiendo ambos la forma equina. En Tesalia, Poseidón gozó asimismo de cierto predicamento bajo la epíclesis de *Petraios*, derivada del hecho de habe dado vida al primer caballo tras fecundar a una roca. Todos estos elementos no autorizan a situar a este dios entre las divinidades infernales, pero sí se le puede calificar como «señor de las profundidades» y como tal divinidad oracular: a él estaba dedicado un oráculo situado en el cabo Tenaron y según algunos llegó a disputar a Apolo la supremacía sobre Delfos.

Atenea

Hija de Zeus y de Metis, Atenea tuvo un nacimiento bastante irregular, pues su padre engulló a Metis cuando ésta ya estaba embarazada y Atenea vio la luz a través de la cabeza de Zeus, actuando como partero en tan singular acontecimiento el divino herrero Hefesto. El peculiar nacimiento de Atenea se convirtió en un motivo muy extendido en el arte arcaico y determinó uno de los aspectos principales de la diosa, esto es, su relación con las actividades intelectuales (Metis, su madre, es la inteligencia) y al mismo tiempo con la técnica, asumiendo una función de diosa «civilizadora» que enseña a los hombres sistemas e instrumentos con los cuales mejorar su existencia.

Atenea aparece muy vinculada a la ciudad de Atenas, cuyo dominio le disputó a su tío Poseidón, discutiéndose sobre cuál de las dos proporcionó el nombre a la otra. Algunos piensan que fue la diosa la que formó su nombre a partir del de la ciudad, puesto que en origen se trataría de *Pallas Athenaie*, es decir, la Pallas de Atenas. Por otra parte, el nombre de Pallas es bastante enigmático. Según el mito, así se llamaba un gigante que fue vencido y muerto por Atenea, quien a continuación tomó este nombre. En tiempos recientes se ha interpretado este término en el sentido de «muchacha», en relación con el epíteto de *Parthenos*, virgen, con que era conocida la estatua que Fidias le esculpió en Atenas. En realidad no son más que hipótesis, lo mismo que la tendencia a concederle un origen micénico. Lo cierto es que Atenea tenía entre los atenienses, quienes se referían a ella simplemente como «la diosa», a sus principales seguidores y que éstos erigieron en su honor un santuario, el Partenón, que se convirtió en el símbolo de la civilización griega.

En el panteón clásico, Atenea se presenta como una divinidad ciudadana, protectora y tutelar de la *pólis*, y de ahí los epítetos de *Polias* y *Poliouchos* con que era conocida. Su función era entonces defender a la ciudad y por ello su templo se situaba preferentemente en la acrópolis, situación que se comprueba no sólo en Atenas, sino también en otras muchas ciudades, como en Argos, Larisa, Lindos, Gortina, etc. Como consecuencia, Atenea adquiere un aspecto guerrero, se la representa como una diosa armada y le conceden epítetos en referencia a esta función, tales como *Promachos* («defensora»), *Sthenias* («poderosa»), *Areia* («belicosa»), etc. Sin embargo, Atenea no es una divinidad guerrera propiamente hablando, papel reservado sobre todo a Ares, por quien la diosa siente una total aversión, sino que utiliza las armas en defensa de sus protegidos, rechazando la crueldad y la muerte innecesaria. Uno de los símbolos de Atenea es la égida, la piel de la *gorgona*, monstruo en forma de cabra a la que la propia diosa dio muerte y despellejó; la vista de la égida causaba pánico entre sus enemigos, por lo que constituía el arma principal de Atenea. Esta función apotropaica se manifiesta incluso en Troya, ciudad que no goza de las simpatías de la diosa: sin embargo, en el relato épico, ésta disponía de un templo en la acrópolis y una pequeña estatua de madera que representaba su imagen, el Palladion, era garantía de la supervivencia troyana hasta que Odiseo y Diomedes, robándola, permitieron la conquista de la ciudad.

Además de ésta, Atenea personalizaba otras funciones. Así, mantenía cierta relación con la música, como se refleja en el mito de Marsias y en el epíteto *Salpingé* («trompetera») con que recibía culto en Argos. Sin embargo, Atenea es más conocida por su cualidad de patrona de las actividades artesanales (Atenea *Ergane*). En este sentido ejerce una especial protección sobre el trabajo en el telar, en el que la mujer desempeñaba un papel de gran importancia, incluso aquellas mujeres pertenecientes a familias nobles, según se comprueba en Atenas, donde algunas doncellas de la aristocracia tejían todos los años un manto que era ofrecido a la diosa durante la celebración de las Panateneas. Pero Atenea no sólo tutelaba los oficios femeninos por excelencia, sino que era inspiradora y maestra de todos los artesanos y menestriles: inventó el bocado de los caballos y la técnica del carro, es invocada por herreros y alfareros, constuyó el primer barco y enseñó a navegar, etc.

Atenea nunca conoció el contacto sexual, pero su virginidad no le llevaba a menospreciar a los hombres, sino más bien al contrario, pues se vanagloriaba de desarrollar actividades más propias del sexo masculino. Se sentía atraída por algunos



Nacimiento de Atenea. 570 a.C. Museo del Louvre.

héroes, como Heracles, a quien introdujo en el Olimpo; Tideo, hasta que éste dio pruebas de canibalismo y le rechazó; Odiseo, a quien admiraba por su astucia. Sin embargo, el mito sí le hacía partícipe indirecta de una maternidad: Atenea era acosada por Hefesto, quien finalmente expulsó su semen sobre el muslo de la diosa; ésta se limpió asqueada con un trozo de lana que arrojó a la tierra, de donde nació Erecteo-Erictonio, a quien Atenea recogió y llevó a Atenas, convirtiéndose en el primer rey de la ciudad y morador de otro de los edificios emblemáticos de la acrópolis, el Erecteion.

Apolo

Se trata de uno de los más destacados dioses del panteón helénico, quizá el segundo en importancia inmediatamente detrás de Zeus. Con razón se le ha considerado como el más griego entre todos los dioses, pues llegó a encarnar los valores más representativos de la cultura helénica, sobre todo en la época arcaica. Sin embargo, y de forma un tanto paradójica, Apolo no parece tener un origen estrictamente griego. Como veíamos en el capítulo anterior, la presencia de este dios en los documentos micénicos no es ni mucho menos clara, mientras que en la épica arcaica si bien su culto parece ya completamente consolidado, no deja de percibirse la impresión que se trata de una divinidad reciente. En repetidas ocasiones se ha señalado el Asia Menor como posible procedencia de Apolo, pero en la actualidad esta idea no se admite

como explicación única, al igual que cuando con menos fundamentos, se pretende buscar su origen en el corazón de Europa. En este contexto, se han llegado a proponer diversas componentes en la prehistoria del culto de Apolo. Una de ellas sería dórica y se apoya en la forma más antigua del nombre del dios, *Apellon*, término en relación directa con las asambleas y reuniones de la primitiva organización política de los dorios, como todavía se reflejaba en el término que designaba a la asamblea popular espartana, la *apella*; Apolo actúa también aquí como protagonista de los rituales de efebía en la admisión de nuevos miembros al grupo (Apolo *Ephebos*). Otra componente sería la minoica, que habría proporcionado la íntima relación del himno con el dios, pero en este caso hay que reconocer que los argumentos no son muy firmes. Por último se destaca un tronco oriental, que vincularía a Apolo con el Reshef semítico a través del mundo chipriota, relación que le proporcionó su condición de dios-arquero y su ocasional relación con el león; por otra parte, no deja de ser cierto que ya en época arcaica se le relacionaba con el Asia Menor, en concreto con Licia, mientras que en época clásica su culto oracular alcanzó una gran implantación en toda la costa microasiática.

Apolo es una figura muy compleja, dotada de una multiplicidad de aspectos en consonancia con la posición tan sobresaliente que ocupó en el panteón griego. Era hijo de Zeus y de Leto y hermano gemelo de Artemis. Las condiciones de su nacimiento fueron muy difíciles, pues su madre se veía constantemente perseguida por los celos de Hera y nadie quería acogerla, hasta que por fin pudo dar a luz en la isla de Delos. Este continuo peregrinar de Leto marcó una de las características de Apolo, esto es, su relación con la lejanía, sus desapariciones a regiones remotas y sus repentinas epifanías. Apolo se desplazaba con frecuencia al norte brumoso, abandonando sus santuarios y las importantes funciones que cumplía desde ellos; en Delfos, Dionysos le sustituía durante los meses de invierno y su retorno se producía de forma repentina, al llegar la primavera, tras una invocación de sus devotos. El lejano septentrión desempeña un papel destacado en la mitología apolínea. El país de los hiperbóreos era una especie de paraíso, cuyos habitantes desconocían la guerra y las enfermedades y pasaban el tiempo, libres del trabajo, danzando y creando música. Apolo se dirigía con frecuencia a estas regiones, donde podía desarrollar libremente toda su personalidad. En algunas representaciones, este dios aparece sobre un carro tirado por caballos alados y en compañía de dos muchachas identificadas como hiperbóreas; también como pertenecientes a doncellas de tan lejanas regiones eran consideradas unas tumbas de la Edad del Bronce encontradas en Delos. Consecuencia de todo ello es asimismo la caracterización de Apolo como divinidad solar (Apolo *Phoibos*), identificación que se produjo no antes del siglo v a.C.

En muchos aspectos la figura de Apolo es contradictoria y ambigua, mostrando actitudes diametralmente opuestas. Sus dos símbolos más representativos son el arco y la lira, como él mismo manifiesta en los primeros versos de su *Himno*. Apolo presenta rasgos de dios civilizador, pero al mismo tiempo es vengativo y portador de la muerte. Se le reconoce como un dios músico, que con su arte entretiene a los dioses en el Olimpo; es el que preside la actividad de las Musas, el *Mousagetes*, no tiene rival en la música y castiga duramente a todos aquellos que se atreven a competir con él, como revela el mito de Marsias. Es, por tanto, el dios de los poetas y protector de la poesía, lo que ya hace de él una divinidad del entorno de la sabiduría, desde el momento en que el poeta es por definición un sabio. Pero además de la lira, Apolo es el

dios del arco y con sus flechas siembra la muerte y la destrucción. Además de terminar con la vida de sus enemigos y de los que le ofenden, como en el célebre mito de Niobe, las flechas de Apolo significan la epidemia, la introducción de plagas que matan a los hombres. Con tan terrible apariencia, hace su presentación en los primeros versos de la *Ilíada* (I, 44 ss.). Pero por esta misma razón, Apolo se convierte también en una divinidad terapéutica, como se descubre en los relatos sobre la fundación de sus templos en Didima (Calímaco, fr. 194.28-31) y en Bassai (Pausanias VIII, 41.7-9), erigidos para hacer cesar la epidemia que se extendía sobre estas ciudades. Será también este Apolo médico quien en el siglo v a.C. se introducirá en Roma por las mismas causas. Sin embargo, Apolo abandonará esta faceta terapéutica en manos de su hijo Asclepios, convertido en dios de la medicina.

El culto de Apolo gozó de una amplísima difusión en todo el mundo griego, a lo que contribuyeron diversos factores. Por una parte, a Apolo pertenecían dos de los principales santuarios panhelénicos, Delos y Delfos, que se constituyeron en fuente de irradación de la ideología apolínea. En segundo lugar, su condición de divinidad oracular de gran influencia, lo que propició el surgimiento de numerosos oráculos presididos por él, sobre todo en la costa meridional y occidental de Asia Menor (Dafne, Mopsuestia, Patara, Telmesos, Claros, Grineion, Didima, Zeleia). Por último, un factor decisivo en la expansión de su culto fue su cualidad de dios dirigente de la colonización, provocando la instalación de sus santuarios en todas las orillas del Mediterráneo donde se establecieron colonias. Pero de todos los lugares de culto apolíneos, uno de ellos ocupó sin duda una posición de privilegio, Delfos. Según el mito, Apolo desalojó a divinidades más antiguas que le disputaban la posesión del oráculo, como Gea y Poseidón, y dio muerte a la serpiente Pitón, cuyo nombre pasó a ser uno de los epítetos del dios. Desde Delfos, Apolo se convirtió en la divinidad rectora de los destinos de Grecia, fuente de una nueva moral basada en la célebre máxima «conócete a ti mismo» y que ejerció una enorme influencia en la vida política y privada de los griegos. Más adelante volveremos sobre estos puntos.

Una última manifestación de la importancia de Apolo se manifiesta en su madre. Como consecuencia de haber dado vida a los gemelos divinos, Leto vio extender considerablemente su culto. En Festos, en la isla de Creta, aparece vinculada a ritos iniciáticos, pero fue sobre todo en Licia donde Leto alcanzó mayor fama. Su santuario en Janto se convirtió en el centro de la confederación licia, siendo elevada a la posición de principal diosa del país.

Deméter

Convertida por la mitología en hija de Cronos y de Rea, y, por tanto, hermana de Zeus, Deméter era una de las más antiguas divinidades del panteón griego. Su nombre indica claramente que se trata de una «madre», y a pesar de las dudas interpuestas, sobre todo desde el campo filológico, parece acertado identificarla a la Madre Tierra. En efecto, en esa dirección se dirigen los dos elementos principales que caracterizan a la diosa, el trigo y el infierno. El grano, y el alimento en general, era considerado un don de Deméter y, por tanto, los hombres dependían de ella para su supervivencia. Sus epítetos se centran sobre todo en este aspecto, remarcando su vinculación al cereal —Homero, que apenas la menciona, se refiere a ella como «la rubia» en clara

alusión al trigo—, y sus fiestas, muy antiguas, se extendían por todo el mundo griego. Entre ellas se cuentan las *Haloa*, que en algunos aspectos compartía con Dionysos y en las que la honraban como descubridora de la agricultura, y las *Talisia* o fiesta de ofrecimiento de las primicias. En Arcadia, Deméter tenía especial importancia, como se deduce del rico material mítico que remarca su vinculación a la tierra y de la unión con Poseidón. El carácter de diosa de la fecundidad vegetal, que procura el nacimiento y crecimiento de la vegetación, se extendió inevitablemente al ámbito humano, de manera que Deméter pasó a representar también, aunque en un lugar secundario, la fecundidad de la mujer. Materialización de esta función fue la institución de una de sus principales festividades, las *Tesmophoriai*, celebradas únicamente por mujeres y en las que se cumplían rituales relacionados con la fertilidad, como más adelante comprobaremos.

El texto que mejor descubre las características de la diosa es sin duda el *Himno a Deméter*, donde se narra el mito de Persephone y la institución de los misterios de Eleusis. Persephone, llamada también Kore, era hija de Deméter y de Zeus, pero aparece tan íntimamente unida a su madre que en conjunto reciben el nombre de las «Dos Diosas». El mito narra cómo Persephone fue raptada por Hades, señor de los infiernos, lo que provocó en Deméter tal irritación que ordenó a la tierra no producir más frutos; aterrados los hombres ante la perspectiva de no alimentarse, acudieron a Zeus y éste intervino propiciando un arreglo, en virtud del cual Persephone residiría cuatro meses en el infierno y el resto del año regresaría a la tierra junto a su madre. Sin duda alguna, el mito refleja el ciclo de la vegetación, cómo la semilla es enterrada y al cabo del tiempo, con la primavera, aflora en la superficie y da fruto. Pero también tiene otra lectura no menos importante, que trata de explicar la estrecha interrelación que existe entre la vida y la muerte y los misterios que engendraba. Por ello los cultos de Deméter tienen en ocasiones un carácter iniciático, siendo los más famosos los celebrados en Eleusis, mientras que otros de menor importancia se localizaban en Licosura (Arcadia) y en Andania (Mesenia).

Artemis

Aunque el mito hizo de Artemis la hermana gemela de Apolo, esta diosa personaliza aspectos mucho más antiguos. Generalmente se le reconoce un origen asiánico, o en todo caso una componente próximo-oriental de gran consistencia, como lo muestra la presencia de leones en su cortejo y sobre todo su identificación a las Grandes Diosas de Asia Menor, en concreto a la frigia Cibeles y a la capadocia Ma. Ya Homero la calificaba como *Potnia Theron (Ilíada* XXI, 470) y ésta es precisamente la faceta más característica de su figura, aquella que delata su gran antigüedad. Artemis es la diosa de la vida salvaje, de los bosques y de los montes, de los espacios libres situados más allá de las ciudades y de los campos cultivados; su cortejo está compuesto por ninfas y entre los animales que la simbolizan se encuentra el oso, como se puede observar en el mito de Calisto y en el culto que se le rendía en su santuario de Braurón, en el Ática. Tal vinculación con la vida salvaje se refleja perfectamente en su caracterización como diosa de la caza (es representada a menudo junto a un ciervo) y en algunos epítetos como *Agrotera*, documentado ya en Homero.

Artemis se caracteriza también por ser una diosa virgen, pero al contrario de

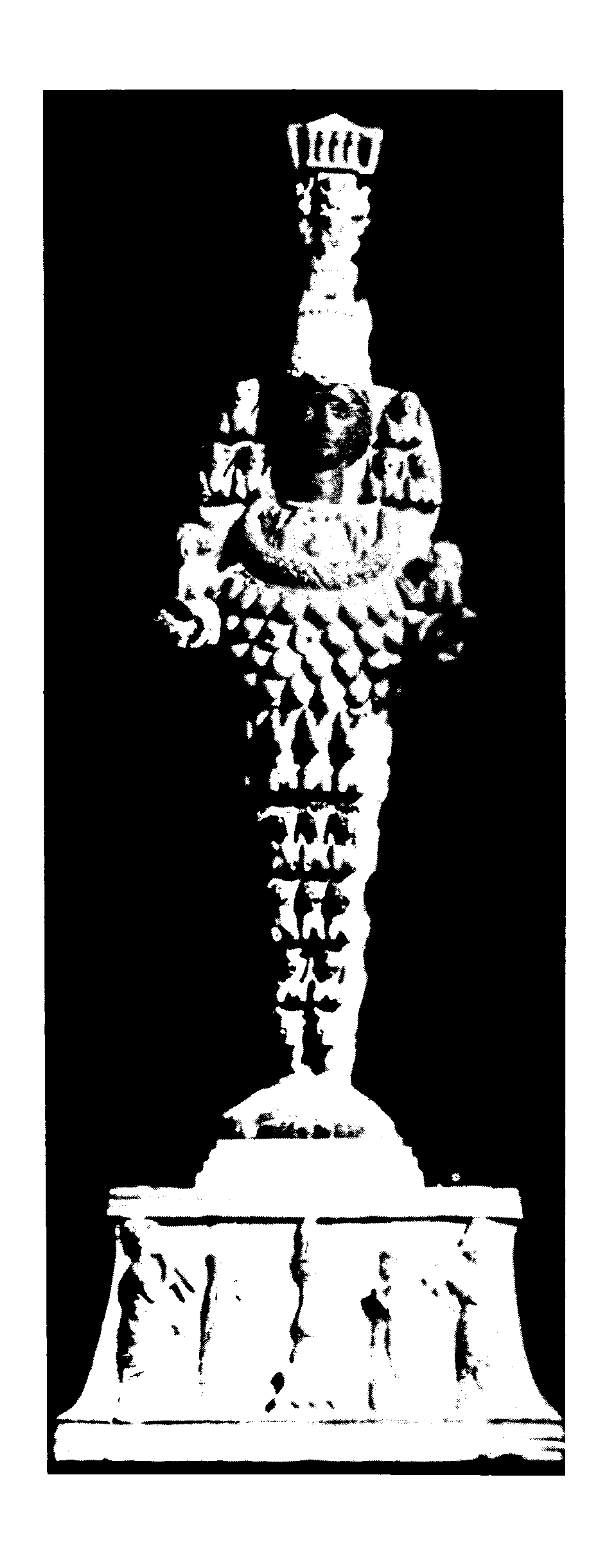
Atenea, que manifiesta una actitud más bien asexuada, su virginidad es enormemente ambigua. Artemis apenas tiene contacto con los hombres e incluso llega a despreciar a Afrodita, muestra de su gran indiferencia por las relaciones eróticas. Sin embargo, se trata de una divinidad que presenta fuertes vínculos con la fecundidad, así como algunos rasgos maternales. En Éfeso, donde se localizaba uno de sus principales santuarios, tenía una imagen cultual muy característica, representando a una figura femenina dotada de numerosos pechos que recuerda prototipos orientales. Algunos de sus epítetos apuntan en la misma dirección, como el de *Kourotrophos*, es decir, nodriza y educadora de jóvenes, y el de *Locheia*, en relación al parto. Artemis es, pues, una divinidad del nacimiento y en ocasiones se le identifica a Eilithya, pero al mismo tiempo representa la cara opuesta y se consideraba que aquellas mujeres que morían de sobreparto eran sus víctimas, por lo que en su templo ático de Braurón se le ofrecían los vestidos de tales mujeres. Pertenecientes al círculo de Artemis son las doncellas que han alcanzado ya la edad nupcial y que tienen que prepararse para la siguiente etapa de su vida, la de la madre. En tal sentido se interpretan unas danzas que las jóvenes realizaban en honor de la diosa, probablemente un ritual de iniciación femenino en el que no estaría ausente cierto carácter orgiástico, es decir, como introducción a los misterios de la fertilidad. Otro elemento que se enmarca asimismo en este aspecto curotrófico viene dado por el ritual que se celebraba en Atenas en honor de Artemis Brauronia, en el que unas niñas que no llegaban a los diez años de edad, vestidas como osas, se dirigían en procesión al santuario, donde se dedicaban durante cinco años al servicio de la diosa, en un claro rito de iniciación. También en Atenas, las muchachas consagraban a Artemis un paño con la sangre de su primera menstruación.

Pero al igual que su hermano, también Artemis es una divinidad cruel, que en ocasiones demanda sacrificios humanos. A ella iba dirigida la sangre de Ifigenia, a punto de ser sacrificada por su padre Agamenón. En Atenas se celebraba la festividad de Artemis *Tauropolos*, cuya imagen según el mito había sido llevada allí desde la Tauride, donde presidía sacrificios humanos; esta costumbre no tuvo continuación en el Ática, pero sí se mantuvo la crueldad del rito y la presencia de sangre. De igual forma sucedía en Esparta, donde junto al altar de Artemis *Orthia* eran azotados los efebos hasta que los más fuertes eran coronados.

Una última transformación de Artemis se produce a partir del siglo v a.C. con su asimilación a Hécate, lo que la convirtió en una divinidad lunar con la antorcha como símbolo, proceso en el que probablemente se vio arrastrada por la consideración de su hermano Apolo como una divinidad solar.

Afrodita

El aspecto por el que universalmente se conoce a esta diosa es el de la sexualidad, sobre todo desde el momento en que Homero fijó esta caracterización de Afrodita como diosa del amor, de la voluptuosidad y de los encantos femeninos, rasgos que posteriormente aparecen reflejados con total claridad en los poemas de Safo de Lesbos y en la iconografía más conocida de la estatua que Praxiteles esculpió para su templo en Cnido, donde se la representa en completa desnudez. Pero la personalidad de Afrodita es mucho más rica. Entre todas las divinidades olímpicas ésta es quizá la



Artemis Efesia.
Roma. Museos Capitolinos.

que presenta mayores influencias orientales. Su asimilación con la Astarté fenicia, heredera a su vez de otras figuras mesopotámicas como la Inanna sumeria y la Ishtar semítica, es muy antigua, sirviendo probablemente Chipre como crisol donde se fundieron los diversos componentes. Según Homero, Afrodita era hija de Zeus y de Dione, pero un mito más antiguo, recogido ya por Hesíodo, y maravillosamente plasmado en un relieve del trono Ludovisi, narraba cómo la diosa nació de la espuma surgida por el contacto del agua con los genitales de Urano, cortados por Cronos y arrojados al mar. Afrodita pasó primero a la isla de Citera para dirigirse a continuación a Chipre, donde tuvo un recibimiento clamoroso y se construyó un templo en Pafos, uno de sus santuarios más antiguos. Aquí, donde también se produjo una intensa presencia colonial fenicia, habría tenido lugar la asimilación entre la Afrodita griega y la Astarté semítica. Una y otra son diosas de la fecundidad y ambas presentan rasgos celestes (Afrodita Urania), y si el carácter guerrero no fue directamente conservado por la divinidad griega, pues rara vez se la representa como diosa armada, lo recuerda en sus frecuentes relaciones amorosas con Ares, pese a ser oficialmente la esposa de Hefesto. La vinculación con Oriente, aunque esta vez con el Asia Menor, es delatada en el *Himno a Afrodita*, que narra los amores de la diosa con Anquises, fruto de los cuales sería Eneas. Aquí Afrodita asume características de la Gran Diosa microasiática, de Cibeles, se presenta como una *Potnia Theron*, señora de los animales a los que excita los instintos de apareamiento, exponiéndose una auténtica justificación religiosa de la sexualidad. Estos rasgos se reflejan asimismo en su santuario de Aphrodisias, en la región microasiática de Caria.

Al mismo tiempo, Afrodita representa la estrella de la mañana, guía de navegantes, aspecto que refuerza sus connotaciones marítimas (*Anadiomene*, «surgida del mar»). En consecuencia, Afrodita se convierte en una de las principales divinidades portuarias, recibe epítetos en relación a este aspecto (*Euploia*, «la de la buena navegación»; *Limenia*, «la del puerto») y su culto se extiende ampliamente jalonando las principales rutas comerciales. Un elemento peculiar de sus santuarios marítimos es la prostitución sagrada, costumbre ritual de procedencia oriental que se localiza no sólo en aquellos puntos donde su asimilación con Astarté es más manifiesta, como Chipre y Erice, en Sicilia, sino también en el corazón del mundo griego (Corinto) e incluso en Occidente.

Hermes

Se trata de una figura divina muy contradictoria, sumamente ambigua, lo que por otra parte no es infrecuente entre las divinidades griegas, por lo que algunos autores le consideran el menos olímpico entre los dioses. Su nombre significa «mojón», piedra de demarcación que fija los límites y que señala también la línea de los caminos, y es precisamente en esta esfera donde se desenvuelve la mayor parte de su actividad. Hermes es el dios de los límites, pero al mismo tiempo lo es también de la transgresión de esos mismos límites. En el *Himno a Hermes* se describe perfectamente su personalidad: roba el ganado a Apolo y de noche lo conduce a una cueva en Arcadia, negando sistemáticamente que fuese el autor de tal fechoría. Es un dios ladrón y embustero, pero al mismo tiempo es aquel que proporciona a los hombres todo don y las ganancias inesperadas. Se le dibuja siempre como un personaje astuto, inteligen-

te, artero y, por tanto, proclive a ser considerado como una divinidad civilizadora, y en tal sentido se le tenía como músico, protector de la gimnasia y de las pruebas atléticas e inventor del fuego, cuyo descubrimiento transmitió a los humanos en competencia con Prometeo. De la misma forma, era también una divinidad del ganado, cuya existencia protegía y aseguraba su reproducción, por lo que era especialmente adorado entre los pastores.

Hermes es el patrón de los ladrones y de todos aquellos que tratan negocios oscuros, pero paradójicamente también protegía a los viajeros, pues los caminos se encontraban bajo su amparo. En su papel de atravesar los límites, su función más destacada es la de pasar de la vida a la muerte. Así, Hermes se convirtió en un dios psicopompo, que conducía a las almas hacia los infiernos por caminos que sólo él conocía, y como tal se le representa frecuentemente en los vasos funerarios, *lekythoi,* áticos. Pero ello no le llevó en ningún momento a convertirse en una divinidad de los muertos, sino que al contrario, también estaba capacitado para devolver a la tierra a algunos que yacían en el infierno, como hizo con la mencionada Perséfone y también con Eurídice, la esposa de Orfeo. Debido a su gran capacidad para desplazarse, Hermes se convirtió en mensajero de los dioses y podía circular libremente por los tres niveles cósmicos, esto es: el cielo, la tierra y el infierno. Sus símbolos divinos confirman esta cualidad: llevaba el *kerykeion*, un bastón con una serpiente enrollada que en ocasiones se convertía en un arma terrible, como cuando dio muerte al gigante Argos; en segundo lugar, Hermes llevaba también un sombrero, el petaso, que le hacía invisible y le permitía introducirse en cualquier lugar, y por último unas sandalias de oro con las que podía desplazarse velozmente.

A pesar de algunos aspectos de su personalidad en principio poco atractivos, Hermes gozó de una enorme popularidad, si bien es cierto que no tuteló grandes santuarios. Sus lugares de culto eran esos mojones a los cuales se refiere su nombre, situados por doquier tanto en medio rural como urbano: en Atenas tenían forma itifálica y su castración fue lo que provocó el célebre proceso contra Alcibíades. Según el mito, Hermes era hijo de Zeus y de Maia y nació en el monte Cilene, en Arcadia, por lo que su fiesta más destacada se celebraba en una localidad de esta región, en Feneo. Sin embargo, Hermes estaba llamado a tener un gran porvenir, pues su íntima relación con el mundo subterráneo llegará a convertirle en el patrón de las ciencias ocultas, de la magia, que ya en época helenística son consideradas el dominio de Hermes, que las utilizará contra los poderes del mal. Este dios será incluso acogido en parte por el cristianismo, que modeló el ideal del Buen Pastor a partir del Hermes Crióforo, el que lleva un cordero sobre sus hombros.

Ares

La tradición mítica hacía de Ares hijo de Zeus y de Hera, pero a pesar de tan distinguido nacimiento, no ocupó un lugar destacado en el panteón clásico, puesto que ni siquiera llegó a ser bien considerado por su padre, mientras que los otros dioses, salvo Afrodita, le aborrecían. Ares es tenido tradicionalmente como el dios de la guerra, no conociéndosele ningún otro aspecto. Su principal epíteto es *Enyalos*, nombre ya conocido en las tablillas micénicas y que quizá represente a una antigua divinidad guerrera asumida posteriormente por Ares. Se cree que este dios tenía un ori-

gen tracio. Herodoto describe su culto, con rasgos muy crueles, entre los escitas (IV, 62) y en Grecia nunca contó con un número muy elevado de adeptos: se le honraba más por temor que por devoción.

Ares es el dios del combate violento, furioso, aquel que practicaba el guerrero homérico, un modo de lucha aristocrático, individual, en el que el combatiente se encuentra poseído por un estado de furor, la *lysa*, en un afán incontenible por alcanzar la victoria y la gloria que ésta lleva consigo. La crueldad y gusto por la sangre que demuestra este guerrero es la propia esencia de Ares, aquellos que los mismos dioses le reprochan. Aquí es donde se encuentra la diferencia respecto a Atenea, diosa también guerrera, pero que actúa con moderación. En consecuencia, conforme van avanzando las técnicas bélicas y se instaura la táctica hoplítica, caracterizada por la *sophrosyne*, es decir, la templanza, la disciplina, Ares va perdiendo influencia, pues el sistema de combate que él personaliza ha desaparecido, mientras que por el contrario Atenea se adapta a la perfección.

Este dios de la guerra tiene escaso papel en el bagage mitológico y su culto no obtuvo la misma difusión que respecto a sus compañeros del Olimpo. Ni siquiera es seguro que poseyera un templo en Atenas, pues el que menciona Pausanias como situado en el ágora (I, 8.4) es de época romana, sin duda fundado por la mayor fama de que gozaba su correspondiente latino, Marte. Parece ser que la ciudad que más le honró fue Tebas, concediéndole un papel en su leyenda fundacional. También en el Peloponeso el culto a Ares llegó a alcanzar cierta implantación: junto a Afrodita tenía un templo en la camino de Argos a Mantinea; en Tegea su culto estaba curiosamente reservado a las mujeres, mientras que en Geronthrai, en Laconia, sólo los hombres podían entrar en el bosque que le estaba dedicado.

Hefesto

Hefesto es una figura muy singular, bastante alejado del tipo ideal que los griegos concebían para sus dioses. Homero le hacía hijo de Zeus y de Hera (*Ilíada* I, 578), pero una versión más antigua del mito decía que Hefesto nació de Hera mediante un proceso de partenogénesis, es decir que fue engendrado sin participación masculina (Hesíodo, *Teogonía* 927). Pero de todas formas, su destino no era muy halagüeño, pues Zeus, según unas versiones, o Hera, si hacemos caso de otras, le precipitaron violentamente desde el Olimpo y el golpe que se produjo al chocar con la tierra le provocó graves malformaciones físicas. Hefesto era cojo de ambas piernas, jorobado y patizambo, según la cómica descripción que de su figura hace Homero (*Ilíada* XVIII, 410 ss.), lo cual le valía las burlas de los otros dioses; sin embargo, su esposa era Afrodita, extraña unión que no encuentra fácil explicación. Hefesto era el dios del fuego, pero su actividad sobrepasaba ampliamente este elemento hasta convertirse en una divinidad de la técnica. Es el divino metalúrgico, que conoce los secretos de la tecnología del metal y cuyas obras son auténticos primores: a él se debe la resplandeciente morada de los dioses, las armas de algunos héroes (Aquiles, Diomedes), determinados objetos con los que causaba la irritación de los dioses (el trono de Hera, la red con la que atrapó en adúltera unión a Ares y Afrodita) e incluso fabricó lo que se puede considerar los primeros autómatas; él fue quien asistió a Zeus cuando el nacimiento de Atenea y quien fabricó a la primera mujer, Pandora. Esta especial y casi

única vocación de Hefesto por la metalurgia ha servido para interpretar el mito de su mutilación, que escondería un rito iniciático para acceder a los secretos conocimientos de la transformación del metal.

Hefesto era el patrono en particular de los herreros y en general de todos los artesanos, y por ello se encontraba en estrecha relación, a veces enfrentada, con Atenea. Con esta última compartía un templo en Atenas y también la festividad de las *Chalkeia*, celebrada por los artesanos; su vinculación con Atenea y con el Ática se remarca mediante el mito del nacimiento de Erecteo, que ya hemos visto, considerado como el ascendiente de los reyes atenienses. Sin embargo, su principal centro de culto estaba en la isla de Lemnos, lugar donde según el mito cayó al ser precipitado desde el Olimpo. Allí se celebraba en su honor una gran ceremonia de purificación, que culminaba con el encendido de un nuevo fuego que a continuación era distribuido entre los artesanos. Precisamente la isla de Lemnos estaba habitada hasta el siglo VI a.C. por una población no griega, cuyas inscripciones delatan cierto parentesco con el etrusco, lo que da pie para especular sobre el origen pregriego de Hefesto, a quien se tiene como reflejo divino de la importancia del metalúrgico en las sociedades prehistóricas, personaje mitad artesano y mitad mago que guarda celosamente sus conocimientos, envolviéndolos en un aura de misterio y de ciencia oculta.

Dionysos

El origen de Dionysos sigue siendo motivo de discusión, en la que continuamente se repiten los mismos argumentos sin que parezca que se llegue a una conclusión válida. La antigua teoría, surgida en la escuela alemana de principios de siglo, según la cual Dionysos era un dios relativamente joven en el panteón griego, que se habría introducido desde Tracia, se quebró con el desciframiento de la escritura lineal B y la lectura de su nombre en dos tablillas de Pilos, lo que indicaría la gran antigüedad de este dios. Sin embargo, en un capítulo anterior hacíamos referencia a lo inseguro de tales pruebas, no pudiéndose aceptar sin más la procedencia micénica de Dionysos e incluso de los aspectos centrales de su culto. Estas dudas e incertidumbres que invaden a los modernos a propósito de su origen también afectaban a los antiguos. Como ya se ha dicho, este dios tiene una escasísima presencia en Homero y en general en toda la tradición épica. En la *Ilíada* (VI, 128-140) se narra el mito de Dionysos y el héroe tracio Licurgo, dando a entender que esta divinidad ya estaba integrada en la familia olímpica. Sin embargo, tanto Herodoto (II, 49) como Eurípides (*Bacantes* 219) se refieren a él como un dios aceptado en el panteón helénico en fechas tardías. Por otra parte, la tradición griega asocia a Dionysos con las regiones de Frigia y de Lidia, y quizá deban relacionarse con el Asia Menor algunos nombres propios y términos vinculados a este dios, como Semele, Bacchus, *thyrsos*, etc.

El mito del nacimiento de Dionysos es en parte similar al de Atenea. Es presentado como hijo de Zeus y de Semele, hija del héroe tebano Cadmo, por tanto, una mortal. Una vez fecundada, Semele pidió a Zeus que se manifestara con todo su poder, por lo que fue fulminada por el rayo y dio a luz antes de tiempo; Zeus se injerta en su muslo a Dionysos, quien pasados algunos meses nace de nuevo y definitivamente. Pero a diferencia de Atenea, la madre de Dionysos no es una diosa, pero él sin embargo, fue admitido en el Olimpo, siendo el único que lo consiguió nacido de dios

y de humana, lo que probablemente se explique por su doble nacimiento y el haber surgido en última instancia del mismísimo Zeus.

Dionysos es considerado tradicionalmente como el dios del vino, y, en efecto, éste es el elemento más destacado de su culto. Sus fiestas se caracterizan por la alegría de los participantes, un uso abusivo de la bebida y en general cierto estado de disolución y de licencia; además paralelamente se celebraban por parte de pequeños grupos y asociaciones cultuales fiestas similares *(orgia)* que repetían las mismas características de las públicas. Tal ambiente de disipación se documenta tanto en sus festividades del área jónico-ática (Antesterias, Dionisiacas), como en la doria (Agrionia). Sin embargo, no todo lo relacionado con Dionysos lleva consigo un estado de alegría continua. Los mitos concernientes al descubrimiento del vino tienen un lado oscuro, relacionado con la muerte, como el del campesino ático Icario, y lo mismo sucede con algunas de sus festividades. Así ocurría en Naxos, donde se celebraban dos fiestas en honor de Ariadna que reproducían su unión con Dionysos, de las cuales una se caracterizaba por la alegría y la otra por las lamentaciones. En este sentido, el caso más significativo es el de las Antesterias atenienses, festividad directamente relacionada con el vino, que incluía también una hierogamia entre Dionysos y la *basilinna*, la esposa del arconte basileo, y cuyo tercer día de celebración estaba consagrado a los muertos. Por último, una clara manifestación de este aspecto cruel de Dionysos es el sacrificio humano que le rindieron los atenienses, como veremos en el próximo capítulo.

Esta relación entre la vida esplendorosa y la muerte es una singularidad de Dionysos, lo mismo que sus epifanías y desapariciones repentinas. Los muertos y las potencias infernales rigen la fertilidad, y por ello Dionysos, al igual que Deméter, es un dios de la fecundidad y al mismo tiempo de la muerte. Pero su culto estaba dotado de una fuerza inmensa, arrastraba multitudes e inspiraba ideales que chocaban frontalmente con el orden establecido. En ocasiones el poder de Dionysos se manifestaba salvaje y duro, como muestran todos aquellos mitos que hablan sobre la inutilidad de resistirse a sus doctrinas, pues acarreaba crueles castigos. Por todo ello Dionysos representa un espíritu de rebeldía, no sólo en el entorno político, pues sus creencias y cultos extáticos serán tomados como bandera de oposición a la clase dirigente aristocrática, sino también en el ámbito divino, donde este dios supone una amenaza a la supremacía olímpica. Todos estos hechos inducen a pensar que la entrada de Dionysos en el Olimpo fue más tardía, donde habría sustituido a Hestia, cuya imagen ya no se reconoce en le friso del Partenón entre los doce dioses. Más adelante tendremos ocasión de volver sobre este conflicto.

Las divinidades menores

El panteón griego no se circunscribe a los dioses superiores, a los llamados dioses olímpicos. Junto a ellos se desenvuelve una multitud de divinidades cuya importancia varía considerablemente. Unos se sitúan inmediatamente por debajo de los principales, bien porque la función que representaban no era considerada de rango superior, bien porque la tradición épica, auténtica creadora de la cultura religiosa griega, no se fijó en ellos, condenándoles a una situación de inferioridad. Pero la inmensa mayoría de estas divinidades, cuya lista completa es una tarea de imposible realiza-

ción, apenas si rebasaron el ámbito local, encasilladas por su función en un lugar muy determinado del universo mitológico. Para los griegos todo aquello que tuviera vida o que fuera indispensable para la existencia humana era susceptible de convertirse en algo divino en mayor o menor grado; de igual forma, algunos conceptos y abstracciones podían asimismo gozar de la esencia de la divinidad. El panteón griego es, pues, ilimitado.

Entre estas divinidades menores hay dos que ocupan un lugar de privilegio, íntimamente relacionadas con los dioses superiores, hasta el punto que algunos las alinean con los olímpicos: se trata de Hestia y de Hades. Hestia es la diosa del hogar y su símbolo es en consecuencia el fuego sagrado, que debe arder permanentemente como garantía de pervivencia para el grupo que se coloca bajo su protección. Por ello el culto del hogar se desarrolla en tres niveles, de acuerdo con los tres grados de asociación humana que existen entre los griegos, a saber: la casa, la ciudad y la nación helena, representado este último por el fuego que ardía en el santuario de Delfos. En el ámbito ciudadano, la llama permanente se situaba bien en el templo de Hestia o bien en el Pritaneo, el principal edificio político de la ciudad, y los epítetos de la diosa hablan claramente de esta función: *Prytaneia*, *Boulaia* (en relación a la *Boulé*, sede del consejo), *Tamia* (como protectora del tesoro público). La mitología hacía de Hestia una hija de Cronos y de Rea y, por tanto, hermana de Zeus, aunque no llegó a ocupar un lugar fijo en el orden de nacimiento. En su honor se hacían libaciones y recibía pequeñas ofrendas, pero su culto no llegó a alcanzar gran importancia, careciendo incluso de fiestas propias. Su paralelo romano, Vesta, ocupó una posición mucho más sobresaliente.

Hades es también hijo de Cronos, pero en el reparto del universo tras el destronamiento de su padre le correspondió la parte más sombría y detestable, el mundo subterráneo, convirtiéndose en rey de los muertos y en encarnación del mismo infierno. En consecuencia, Hades es una divinidad pobre en mitos y en cultos. Solamente en Elide es nombrado con su propio nombre, alcanzando mayor popularidad gracias a su inclusión en el mito de Deméter y Perséfone y en los misterios eleusinos. Hades era naturalmente un dios temido, puesto que la muerte es en sí misma temible, pero no representa la maldad, y los griegos le concedieron epítetos que son auténticos eufemismos, como *Polyxenos* («hospitalario») y *Eubouleus* («buen consejero»; bajo este nombre se le identificó a Zeus). Su reino se situaba en el lejano Occidente, donde terminaba el Océnao, y estaba señalado por unas puertas por donde todos tenían que pasar y ninguno retornar. Aquí residían las almas de los muertos, que vivían en un permanente estado de languidez, así como otros personajes que auxiliaban a Hades en sus funciones, como Cerbero, el perro de tres cabezas que guardaba las puertas, y el barquero Caronte, que cruzaba las almas de los difuntos a través de los pantanos del Aqueronte hasta la orilla opuesta del río de los muertos.

Otra divinidad que asimismo gozó de cierto renombre fue Hécate. Era originaria de Caria, en el Asia Menor, donde tenía un gran santuario en Lagina de características orientales, como lo muestra la presencia de eunucos. Desconocida por Homero, Hécate fue, sin embargo, muy considerada por Hesíodo, cuya familia procedía de la Cumas microasiática; el poeta beocio le dedicó un himno incluido en la *Teogonía*, que algunos autores consideran como un añadido posterior, en el que la presenta como diosa dominadora sobre el cielo, la tierra y el mar. Hécate protegía las puertas *(Propylaia)* y era también la diosa de las encrucijadas de caminos *(Enodia)*, asumiendo la for-

ma un tanto grotesca mediante una triple figura. Pertenece a la esfera nocturna, pues es entonces cuando sobre todo ejerce sus funciones apotropaicas y su símbolo es la antorcha, y, por tanto, se la identificó a la luna y asumió asimismo rasgos ctónicos. Fue igualmente asimilada a Artemis, como ya hemos visto.

Poseidón es el rey del mar, pero sus dominios están poblados por otras divinidades de rango inferior. Al igual que en la tierra existe una Señora de los Animales, en el mar hay también un *Despotes Theron,* pero referido a las criaturas marinas, cuyo nombre varía: Proteo, Nereo, Glauco, etc. Suele ser un personaje con virtudes adivinatorias, que es capturado para arrancarle sus conocimientos y para evitarlo tiene el don de la metamorfosis. Más importantes parecen ser, sin embargo, algunas divinidades femeninas. Entre ellas se encuentra Tetis, hija de Nereo, que tuvo gran implantación en la costa de Tesalia con un importante santuario en Farsalas, aunque también recibió culto en zonas del interior, como en Esparta, donde un poema de Alcmán le concede extrañas funciones cosmogónicas. Tetis era una de las principales divinidades marítimas, iba rodeada por un cortejo formado por sus hermanas, las Nereidas, e incluso extendió parte de su divinidad a su hijo Aquiles, quien por influencia suya recibió culto en el Ponto Euxino como guía de navegantes *(Pontarches).* También merece especial mención Leucotea, quien según el mito era una mortal, hija de Cadmo, que crió a Dionysos, por lo que fue castigada por Hera con un ataque de locura que le precipitó en el mar llevando consigo a su hijo Melikertes. Leucotea, también llamada Ino, fue relacionada con otras diosas similares, como la siria Atargatis, y su culto de protección a los marineros se extendió por todo el Mediterráneo, asentándose incluso en regiones no griegas, como Etruria.

La naturaleza silvestre tiene también un universo divino propio, que gira en torno a los grandes dioses que poseen aquí parte de sus dominios, como Artemis, Hermes y Dionysos. Una figura destacada en este mundo es Pan, el dios-cabra, hijo de Hermes, que presenta una apariencia semihumana (la cabeza y las piernas eran de chivo y el resto del cuerpo de hombre). Pan es sobre todo un dios de la fecundidad, pero situado fuera del ámbito donde rigen las leyes de la ciudad. El centro de su culto se localizaba en Arcadia y desde comienzos del siglo v a.C. también en el Ática, donde tenía dedicada una gruta cerca de Maratón. Muy relacionadas con Pan estaban las ninfas, pequeñas deidades que por lo general habitaban en las fuentes (náyades) y en los árboles (dríadas). En ocasiones uno y otras recibían culto conjuntamente, sobre todo en las cuevas, y todos ellos sufrían un exagerado apetito sexual, consecuencia de su condición de dioses de la fecundidad. Al igual que cada fuente tenía su ninfa, cada río tenía su dios, manifestación de la elevada preciosidad del agua en un país tan seco como Grecia, lo que concuerda con el célebre verso de Aristófanes según el cual «tan sólo las nubes son diosas; todo lo demás no es otra cosa que tontería» *(Nubes* 365). Los ríos eran objeto de culto por parte de las ciudades y algunas veces incluso se les dedicaba un templo, como el del río Pamisos en Mesenia; eran honrados con sacrificios y ofrendas y los jóvenes de ambos sexos les dedicaban sus cabellos. Así como las ninfas formaban el cortejo de Artemisa, también Dionysos encontraba sus seguidores en otros personajes del bosque, como los sátiros, cuya imagen se modelaba en parte sobre la de Pan.

Otro grupo de dioses se circunscribe al ámbito celeste. Se trata de aquellas divinidades identificadas a los principales astros, como el sol y la luna, o a determinados fenómenos atmosféricos. El sol es Helios, quien con su carro describe diariamente

un circuito alrededor de la tierra proporcionando luz y calor. Helios no tuvo un culto muy extendido, aunque en todas partes le reconocían como dios, según declaró Sócrates durante su juicio (Platón, *Apología* 26d); incluso podría pensarse que se trata de una divinidad muy antigua, puesto que en la *Ilíada* (III, 277; XIX, 259) es invocado junto a la tierra, Gea. Pero de todas formas, puede decirse que tan sólo en Rodas, y en menor medida en Corinto, fue objeto de un culto importante, como lo muestra la famosísima estatua del Coloso, un gigantesco Helios; allí se le honraba con un sacrificio que consistía en arrojar al mar una cuadriga con sus caballos. Menos importancia tuvieron Selene, personificación divina de la luna que sufrió la competencia de Artemis y de Hécate, y Eos, la aurora, quien, sin embargo, alcanzó cierto éxito vinculándose a la navegación. Por último Iris, la mensajera de los dioses que se manifiesta con su característico arco, es una figura más relacionada con la mitología que con la religión propiamente hablando. En este grupo también deben incluirse los vientos, que en virtud de los efectos bienhechores que producían sobre la ciudad y sobre algunas de sus actividades, recibieron bastante atención. Ya en época micénica, una tablilla procedente de Cnosos menciona a una sacerdotisa de los Vientos, claro antecedente de la situación en los tiempos históricos, cuando en Atenas se honraba al Bóreas, que destruyó a la flota persa, y en Esparta al Euro.

Los griegos también incluyeron en la esfera de lo divino ciertas abstracciones, conceptos e ideas, consecuencia en última instancia del fenómeno de antropomorfismo que con tanta fuerza se instituyó desde Homero. Esta personificación de lo abstracto ha sido considerado en numerosas ocasiones com algo tardío y artificial, producto de una especulación filosófica imposible de concebir en una mentalidad más primitiva. Sin embargo, la realidad es muy diferente y el culto a algunos dioses designados por conceptos abstractos ha demostrado ser bastante antiguo. Los primeros ejemplos aparecen en la tradición épica, en Homero y en Hesíodo, y en ningún momento se debe pensar que se trata de una alegoría poética. Así, Ares iba acompañado por el Terror y el Pánico, *Deimos* y *Phobos*, a quien los espartanos hacían sacrificios, aunque la Victoria, *Nike*, seguía a Atenea. Al círculo de Afrodita pertenecían *Eros*, el Amor, quien tenía culto en Tespias y en Parion, y también *Himeros*, la Pasión, y *Peitho*, la Persuasión, que quizá se derivó a partir de un epíteto de la propia Afrodita. También existen la Inteligencia, *Metis*, y la Ley, Themis, que fueron esposas de Zeus: en la primera fue engendarda Atenea, como ya vimos, y según Hesíodo *(Teogonía*, 901) de la segunda necieron el Buen Orden *(Eunomia)*, la Justicia *(Dike)* y la Paz *(Eirene)*, llamadas conjuntamente las *Horai* y a las que se dedicó un templo en la localidad ática de Rhamnonte, situado junto al de *Némesis*, la Venganza. La *Fortuna*, Tyche, alcanzó cierto renombre y llegó a ser identificada con la Gran Diosa, con Cibeles. La vida política de las ciudades determinó en cierta medida esta profusión, de tal forma que se divinizaron aquellos conceptos sobre los que podía descansar la paz interna y poner fin a los conflictos sociales, como la mencionada Eunomía, *Homonoia* (Concordia) e incluso *Demokratia* (Democracia), clara manifestación sobre cómo la religión intervenía tan directamente en la vida ciudadana.

Como se puede observar por este rápido esbozo, el mundo de los dioses menores era muy complejo. No sólo se trata de un número elevadísimo de divinidades, sino que además también en ellas se produce en muchas ocasiones una diversidad de funciones. Así las Erinys son diosas de la venganza, las llamadas Furias, pero por otra parte el mismo nombre, que se convirtió en un epíteto de Deméter, se aplica a divi-

nidades que favorecen la fertilidad y la fecundidad, por lo que Pausanias se vio tentado en distinguirlas como dos grupos por completo independientes (VIII, 34.2-3), aunque no así Esquilo en su trilogía *La Orestiada*. Las Charities son las Gracias y en Homero y Hesíodo adquieren esta connotación en el atractivo y trato humano; pero también son diosas de la vegetación y como tales reciben un culto en Orcómenos. Las Horai son las estaciones agrícolas y forman parte del círculo dionisíaco, siendo adoradas como propiciadoras del crecimiento vegetal; sin embargo, para Hesíodo las Horai son las mencionadas hijas de Zeus y de Themis, como acabamos de ver, abstracciones divinas de conceptos sociopolíticos. Naturalmente los ejemplos se pueden multiplicar.

Esta complejidad de las pequeñas divinidades se refleja perfectamente en los *daimones*, los demonios. Se trata de un concepto muy escurridizo, de muy difícil definición en cuanto a su esencia espiritual. Su interpretación estaba muy determinada por las doctrinas de Platón, quien establece una jerarquía entre los seres sobrenaturales distinguiendo dioses, daimones, héroes y difuntos, de forma que los daimones son presentados como seres intermedios entre la divinidad y los hombres. Ahora bien, esta noción aparece especificada fundamentalmente en el terreno filosófico y no parece que sea anterior a Platón, pues en Homero y en Hesíodo la situación no es la misma. Según este último poeta, cuando desapareció la Edad de Oro, sus hombres fueron convertidos por Zeus en daimones, guardianes de los mortales, seres benéficos que proporcionaban riqueza y felicidad; se trataba de seres invisibles, cuya existencia sólo se percibía a través de su actuación. En la tradición épica, los daimones son seres indiferenciados, no tienen la personalidad de los dioses, actúan como potencias impersonales. Sin embargo, la distinción entre daimon y dios, *theos*, no es perfecta, sino que entre ambos existe una línea de separación fácilmente franqueable. Así, los olímpicos son en ocasiones llamados daimones, y un héroe puede ser calificado como daimon y como dios. Los espíritus de la destrucción, las *keres*, son a veces denominadas *theoi*: se trata de un conjunto de seres indiferenciados que representan los males que afligen a los hombres, esto es: la Fiebre, la Enfermedad, la Pesadilla, la Vejez, la Muerte. En líneas generales, se puede aceptar que los daimones, aun teniendo cierta apariencia divina, no son dioses porpiamente dichos, sino que representan a los poderes ocultos, a las fuerzas que determinan las condiciones de la existencia humana, por lo que en ocasiones se les confunde con la noción de destino. Carecen de imagen y no sienten la necesidad de ser objeto de culto, aunque este principio no siempre se cumple. Estas potencias pueden ser benignas o malignas, cada hombre al nacer se ve acompañado por un daimon, y si es feliz se lo debe a la bondad de su espíritu *(eudaimon)*, caso contrario es que se trata de un ser maligno *(kakodaimon* o *dysdaimon)*: así se explica la frase de Heráclito que «para el hombre su carácter es su daimon» (fr.119 Diels).

Los héroes

El verdadero escalón intermedio entre los grados de divinidad y humanidad está ocupado por los héroes, que sin ser dioses propiamente dichos, participan en alguna manera del concepto de lo divino. Pero al mismo tiempo, han tenido también una vida humana, de la cual se han desprendido. Son, por tanto, semidioses, situación

que se ajusta perfectamente al juicio de Píndaro, quien en el primer verso de su segunda *Olímpica*, distinguía las tres categorías de dioses, héroes y hombres. Aunque otras civilizaciones poseen también estas figuras semidivinas, quizá ninguna como la griega ha perfeccionado tanto su contenido, convirtiendo al héroe en uno de los personajes más peculiares de su universo religioso.

Mucho se ha discutido sobre el origen de los héroes en Grecia. El debate tradicional se centraba en dos posturas tenidas por irreconciliables. La primera identificaba a los héroes con los difuntos, quienes desde sus tumbas habrían adquirido poderes próximos a los de los dioses y con ellos influían en la vida humana, La segunda intepretación defendía un originario carácter divino de los héroes, es decir, serían dioses especializados y venidos a menos, perdiendo su antigua esencia divina. Entre una y otra no faltaron opiniones intermedias, las cuales intentaban aprovechar lo que de útil podían tener ambas y salvar así el dilema que habían provocado. Puede decirse que en la actualidad son estas opiniones de compromiso las que han triunfado, pues, en efecto, acudiendo a los ejemplos concretos se puede comprobar que algunos héroes representan a antiquísimos dioses caídos (caso de Helena y de Menelao en Esparta), que entre los cultos heroicos unos suplantaron a otros más antiguos de carácter ctónico, no faltando tampoco los que se desarrollaron en torno a una tumba, por lo general de la Edad del Bronce y que siendo descubierta de forma casual, fue inmediatamente atribuida al héroe local, como luego veremos con más detalle. La poesía épica también intepretó al respecto un papel de gran importancia, de la misma forma como había actuado a la hora de fijar las características de los dioses: conservó temas míticos de gran antigüedad, definió las figuras de los héroes comunes a todos los griegos, influyó asimismo en los héroes locales a los que proporcionó una nueva personalidad, en definitiva sentó las bases del aspecto social y político del culto heroico.

El antropomorfismo tuvo en los héroes una mayor repercusión que en los dioses, pues al fin y al cabo los primeros tenían una historia humana. Sin embargo, todo ello no impide que en ocasiones algunos pudieran adoptar un aspecto teriomórfico, fundamentalmente el de la serpiente, consecuencia lógica de su estrecha vinculación con la tierra, de su carácter ctónico. No obstante, la historia de los héroes, aun siendo humana, no deja por otra parte de ser maravillosa: se caracteriza por las fantásticas aventuras que protagonizan, su frecuente trato con los dioses (gran parte de los héroes son hijos de divinidad y de mortal y algunos incluso mantienen relaciones sexuales con diosas), suelen ser figuras civilizadoras, en suma representan todo aquello que el hombre normal considera inalcanzable y que justifica su posición suprahumana. En este mismo sentido, los héroes presentan una apariencia física modélica, aunque en ocasiones pueden tener rasgos monstruosos o anormales. Pero al mismo tiempo, poseen atributos muy contradictorios y ello les conduce a sufrir algunos aspectos «negativos» del hombre, como las enfermedades, fundamentalmente la locura, aunque es sobre todo en su comportamiento donde mejor se denuncia esta situación: los héroes gozan de un excesivo apetito sexual que les conduce a cometer numerosas violaciones e incluso incesto; se muestran en ocasiones sumamente violentos y crueles, hasta el punto de acabar con la vida de sus progenitores. También en su propia muerte los héroes siguen el camino de los hombres. Algunos pueden ser trasladados por los dioses a lugares paradisíacos, pero en la mayor parte de los casos los héroes tienen un fin violento, a veces excepcionalmente dramático.

La muerte tiene no obstante en el héroe una significación muy especial, pues es a través de ella como proclama su condición suprahumana. Los héroes continúan actuando después de la muerte y es entonces cuando asumen sus connotaciones divinas. Por ello el culto heroico se desarrolla en torno a una tumba: se trata del Heroon, donde se encuentran depositados los huesos del héroe —no importa si es un cenotafio—, un recinto cerrado con áreas para los sacrificios y las ofrendas y que en ocasiones recibe una estructura arquitectónica. El culto que se celebra en tales lugares tiene características ctónicas y está muy relacionado con el que se practica a los difuntos. Consiste en la realización de sacrificios sangrientos —aunque de forma ritual diferente a los cumplidos en honor de los dioses olímpicos—, de ofrendas de alimentos y de libaciones, todo ello acompañado de lamentaciones y de otras manifestaciones rituales de duelo. Pero al mismo tiempo, este culto heroico se incluye en el calendario de la ciudad, como una forma más de religiosidad pública y además de las más importantes.

Una característica del culto heroico es su vinculación a una localidad determinada. Existen algunos héroes que no pertenecían a ninguna ciudad en concreto, sino que eran considerados en todo el ámbito griego, como era el caso de Heracles y en mucha menor medida el de Perseo. Pero éstos no dejan de ser casos excepcionales, pues en su inmensa mayoría los héroes estaban confinados en un lugar geográfico específico, constituyéndose en el centro de identidad de un grupo social. No sólo cada ciudad tenía sus propios héroes, que se convierten en divinidades tutelares de la misma, sino también sus circunscripciones internas, como sucedía con los *demoi* áticos. En ocasiones los grandes grupos gentilicios tenían su héroe, del cual creían descender y al que tributaban culto, y desde luego en época arcaica el culto heroico está íntimamente vinculado a la ideología aristocrática, como más adelante tendremos ocasión de comprobar.

Por lo general, el héroe de una ciudad se identifica a su legendario fundador, y cuando éste es conocido como persona viva por tratarse de un establecimiento colonial, a su muerte es objeto de un culto heroico, desempeñando la misma función que en la metrópoli realiza el mítico fundador. Este hecho indica claramente que el mundo de los héroes no es cerrado, sino que por extensión tal cualidad se puede otorgar a todos aquellos individuos que han realizado una hazaña de enorme significación para la ciudad (los combatientes muertos en la batalla de Maratón y los tiranicidas en Atenas, Lisandro en Samos, Timoleón en Siracusa) o también a personalidades de especial relevancia (los reyes de Esparta, Sófocles, Píndaro). La heroicización un tanto indiscriminada conducirá a una situación ciertamente perturbadora, antecedente de lo que ocurrirá en la época helenística, cuando el número de héroes de nuevo cuño se incrementará notablemente. Esta politización del mundo de los héroes produce ejemplos de auténtico abuso, que si bien incrementan el prestigio de los individuos afectados, degrada su valoración religiosa. Tal fue el caso, y no el único, de Brásidas, militar espartano a quien en el año 424 a.C. se le instituyó un culto heroico en Anfípolis suplantando a Hagnón, el fundador de la ciudad, obedeciendo al deseo de los anfipolitanos de deshacerse de todo lo que les recordase a Atenas, incluida su propia historia.

Pese a estar determinados por naturalezas tan dispares, la línea que separa a los héroes de los dioses no está tan clara, especialmente en lo que hace referencia al culto. Pero en el conjunto de los héroes se destacan algunos que lograron participar con

cierta intensidad de ambas categorías, aunque en el fondo siempre fueron considerados como héroes. Dos de ellos ocuparon un lugar de excepción, Heracles y Asclepios.

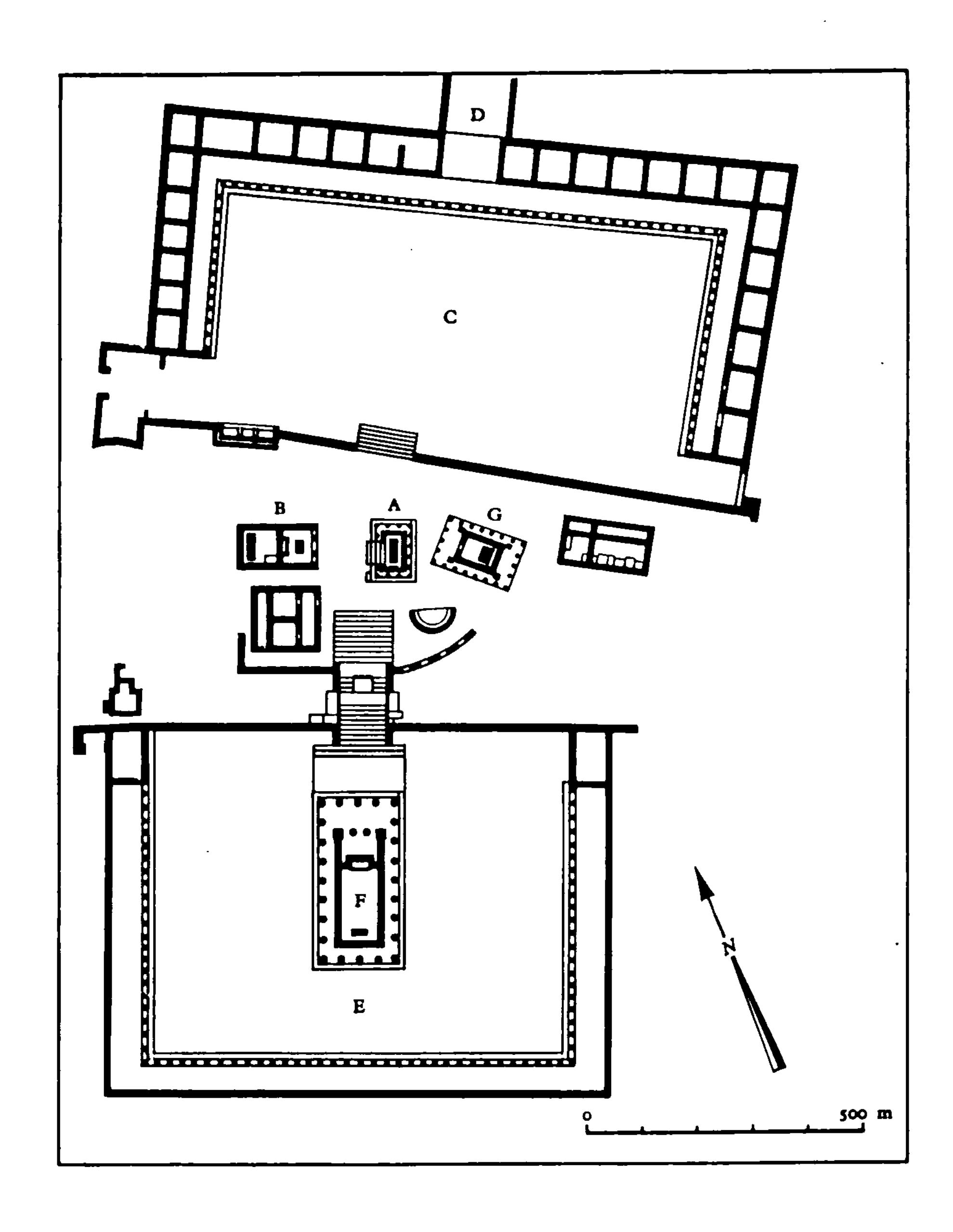
Heracles es el más importante de todos los héroes griegos. El mito le consideraba hijo de Zeus y de la mortal Alcmena y pasó a la mentalidad colectiva como paradigma de la fuerza física. Su leyenda es muy compleja y según parece se formó a partir de un conjunto bastante consistente de cuentos populares, lo que proporciona un indicio muy clarificador de lo atípico de su figura. Al contrario de los otros héroes, Heracles no está vinculado a ninguna localidad en particular, sino que pertenece al patrimonio mítico del mundo griego. En consecuencia, tampoco tiene tumba, pero sí murió, por lo que la leyenda narra que cuando se consumía por las llamas en el monte Eta, se produjo una apoteosis que elevó su ser hasta el Olimpo, donde fue presentado por Atenea ante los restantes dioses. Heracles representa entonces un magnífico ejemplo de héroe que se convirtió en dios, aunque sin perder su esencia originaria, y así Píndaro le llama *heros theos*, «héroe-dios», (*Nemeas* III.22) y en algunas festividades se le ofrecían sacrificios primero como héroe y luego como dios.

Al igual que otros muchos héroes, la figura de Heracles no está exenta de contradicciones. Su principal enemigo es Hera, quien le persigue insistentemente con más odio que a ningún otro de los hijos ilegítimos de Zeus, y, sin embargo, su nombre significa «la fama de Hera»; el mito intentó salvar este contrasentido y atribuía el nombre de Heracles a una designación de Apolo desde el momento en que se convirtió en servidor de Hera al tener que cumplir los doce trabajos, mientras que su nombre anterior era Alcides, que evoca la fuerza física. Por otra parte, Heracles representa la potencia sexual, como queda patente en el mito de las cincuenta hijas de Tespies, con las que gozó sucesivamente; pero otra leyenda presenta al héroe travestido, al servicio de la reina Onfale de Lidia, en lo que parece ser residuo de un antiguo rito iniciático de adolescencia, situación que asimismo se refleja en la leyenda de Aquiles. Tal peculiaridad quedó, sin embargo, anclada en el rito, puesto que en la isla de Cos el sacerdote que sacrificaba a Heracles se vestía con ropas de mujer.

El culto a Heracles se extendió por todo el mundo griego, no existiendo ciudad alguna que invocase cierta preeminencia al respecto, aunque en Tasos estaba dedicado al héroe un antiguo e importante santuario. En virtud de su gran fuerza y su condición de invencible, Heracles gozaba de especial favor en medios gimnásticos y entre los jóvenes, los *epheboi*, pero al mismo tiempo estas cualidades le sirvieron para desarrollar un notable valor apotropaico, de defensa contra todo mal, y por ello su figura y su nombre se utilizaban frecuentemente como amuleto.

La figura de Heracles es griega y bastante antigua, pero eso no impide que ya desde fechas muy tempranas adoptara elementos de procedencia oriental. Su asociación con el león y sobre todo sus atributos más característicos, como son la piel del león (*leonté*), el arco y la clava o maza están perfectamente asentados en la iconografía en los últimos decenios del siglo VII a.C., conduciendo todo ello a un ambiente chipriota. Aquí debió producirse quizá su asimilación con el Melqart fenicio, identificación que tuvo gran éxito y que contribuyó a extender la figura de Heracles por todo el Mediterráneo.

Asclepios alcanzó asimismo una gran popularidad gracias a la función que representaba. El mito le hacía hijo de Apolo y de Coronis, y recibió de su padre las dotes curativas que posteriormente fueron desarrolladas como discípulo del centauro Qui-



Santuario de Asclepios en Cos

A.—Antiguo altar, orientado hacia el este. B.—Pequeño templo para la estatua cultual datado en el siglo III. C.—Esplanada rectangular en la terraza inferior, rodeada en tres de sus lados de un pórtico con habitaciones. D.—En medio del muro norte se abre una entrada para los visitantes. E.—Terraza superior, rodeada en tres de sus lados por un pórtico. F.—Nuevo templo de Asclepios, más grande y rico que el A, con peristilo, orientado hacia el norte. G.—Tercer templo levantado al dios, al este del altar primitivo.

rón, convirtiéndose en el médico cuyas artes alejaban el fantasma de la muerte, por lo que fue víctima del rayo de Zeus. Sus templos, presididos por la imagen del héroe-dios que lleva un bastón con una serpiente enrollada, se extendieron por toda Grecia, aunque dos de ellos alcanzaron un mayor renombre: Cos, cuyos médicos se llamaban Asclepíadas reconociendo su vincilación con el dios, y Epidauro, el más antiguo y que acabó asumiendo un papel central en el mito y en el culto de Asclepios. En estos templos se practicaba la curación por sueño, la llamada *incubatio*, consistente en que el enfermo recibía mientras dormía la visita de Asclepios, quien le indicaba cómo tenía que curarse.

Capítulo III

La organización del culto

Jorge Martínez-Pinna

El santuario

Si bien cualquier lugar puede servir en principio para rendir culto a los dioses, por lo general una operación religiosa, fuese cual fuese su naturaleza, exigía ser celebrada en un punto determinado por ciertas condiciones. En el mundo griego el culto estaba localmente definido, pues respondía a la idea que las potencias divinas ejercían su acción desde unos lugares fijos, cuya localización había sido establecida por una antigua y firme tradición. Tales lugares estaban muy frecuentemente dedicados a una divinidad concreta, pero no era necesario que así ocurriera, y así no resulta extraño observar que algunos ritos celebrados en tales centros tenían un carácter impersonal, prueba de que su condición sagrada no se la proporcionaba tal o cual divinidad, sino que era una tradición inmemorial la que les confería esa naturaleza. Será precisamente en estos lugares donde se levantarán los templos, de manera que el carácter sagrado de estos últimos les viene por el sitio donde han sido construidos y no al contrario. Según se ha señalado en repetidas ocasiones, para los antiguos griegos la localización de un santuario no es consecuencia de una decisión arbitraria del hombre, sino el resultado de la voluntad divina a la que este último se somete.

Existen numerosos lugares sagrados de este tipo, que gozan, pues, de tal cualidad por sí mismos. Su ubicación está indicada por la propia naturaleza. Las cuevas tienen en la religión griega muy escaso papel; aquellas pocas que servían de escenario al culto, éste se dirigía sobre todo a divinidades ctónicas, en ocasiones con connotaciones iniciáticas o mánticas, como el dedicado a Trofonio en Lebadea. Los lugares altos también pueden ser indicativos de la presencia de la divinidad, como lo manifiesta el adjetivo *hieros*, sagrado, con el que frecuentemente son designados. Pero sin duda alguna es el árbol el elemento que más importancia tiene como señal de lugar sacro.

En un capítulo anterior veíamos cómo los bosques son residencia de diversas divinidades y su carácter sagrado se percibe incluso en su propio nombre, *alsos*, término adoptado por el léxico religioso como sinónimo de área sacra. En los poemas homéricos, es éste el lugar sagrado más común. Algunos árboles en concreto tenían por sí mismos tal cualidad, como el olivo de la acrópolis de Atenas que recordaba la disputa entre Poseidón y Atenea por la posesión del Ática, la palmera de Delos donde Leto dio a luz a los gemelos divinos, el laurel del santuario de Apolo en Didima, etc. A este respecto es de señalar cómo las primitivas estatuas cultuales eran de madera, las *xoana*, evolución de las más antiguas imágenes anicónicas de los dioses. También las aguas eran portadoras de idéntico significado: muchísimas fuentes se convirtieron en lugar de culto y no es infrecuente encontraase a estas últimas incluidas en el recinto de un santuario, donde se utilizaban además con fines rituales como instrumento de purificación.

Los lugares sagrados están siempre delimitados, estableciéndose claramente una diferencia entre el espacio sacro y el profano. El límite entre uno y otro está señalado bien por un muro o bien por unos mojones, que portan una inscripción alusiva a la función que cumplen. El recinto así delimitado recibe el nombre de témenos y la entrada al mismo exige un estado de pureza, estando en consecuencia prohibidas todas aquellas acciones, como las relaciones sexuales, que traen consigo un efecto de contaminación *(miasma)*: la realización de un acto de tales características, aunque fuese tan involuntario como la muerte, implica la necesidad de una ceremonia de purificación que restituya al lugar su condición de pureza previa. Sin embargo, todos aquellos rituales que contienen acciones de esta naturaleza, como una hierogamia o el sacrificio de la víctima, sí son legítimas, como en su caso la presencia de la tumba perteneciente al héroe. El término témenos aparece ya en algunas tablillas micénicas para designar la tierra que pertenece a las más elevadas personalidades de la jerarquía social del reino de Pilos, significado que se mantiene en los poemas de Homero en referencia a las propiedades que el pueblo dona a sus reyes, a los héroes. Aunque trasladado ahora a la esfera divina, el término sigue conservando ese significadoo de pertenencia, pues todo lugar sagrado se concibe como propiedad del dios que allí habita, desde el momento en que previamente a su definición como santuario fue en ese punto donde se manifestó la divinidad.

La materialización más perfecta del concepto de lugar sagrado en el mundo helénico es el templo, en cuya construcción los griegos desplegaron gran parte de su talento hasta convertirse en consumados maestros de la arquitectura religiosa, creando modelos que exportaron a otros pueblos del Mediterráneo. Al contrario de lo que sucede en las religiones cristiana y musulmana, en Grecia el templo no se concibe como un centro de reunión, donde los fieles se congregan para una liturgia colectiva, sino que más bien al contrario es un lugar de acceso restringido. El templo es la casa del dios, su morada, y alberga su imagen de culto y demás objetos sagrados, los *hiera*. Su propia estructura arquitectónica así lo delata: derivada quizá del antiguo *megaron* de los palacios micénicos, reproduce en todo caso la arquitectura doméstica de los últimos tiempos de la edad oscura, como se observa en los ejemplos más antiguos, pertenecientes al periodo geométrico, conocidos en Argos y en Samos, donde las edificaciones religiosas parecen copiar las casas de los reyes. En su desarrollo, consiste en una amplia habitación, llamada *naos*, que en ocasiones posee una cámara interior más pequeña, el *adyton*, cuyo acceso queda reservado a determinadas personas.

Pero el templo en sí mismo no es exactamente un lugar de culto. La actividad religiosa necesita un centro visible y el altar ocupa en este sentido una posición fundamental. Todo templo implica la existencia de un altar, que se suele situar fuera del mismo, generalmente ante la entrada al edificio. Sin embargo, la proposición no es recíproca, pues puede darse un santuario que carezca de estructura arquitectónica, pero siempre tendrá un altar situado en el interior del recinto sacro. La función específica del altar es el sacrificio, al que los participantes asisten formando un círculo a su alrededor. En un principio las formas y características externas del altar eran muy variadas, aunque paulatinamente se tendió hacia un modelo más uniforme que desterró antiguas formas, como aquel de Delos confeccionado con cuernos, el *keraton*. Se crea así el estilo un tanto impersonal del altar clásico, el *bomos*, un macizo cuadrangular de ladrillos recubiertos de estuco o de piedra, y adornado en ocasiones con volutas. Sin embargo, para las divinidades subterráneas, ctónicas, el altar, llamado *eschara*, era mucho más bajo y se situaba a nivel del suelo, para que la sangre de la víctima fuera absorbida directamente por la tierra.

Inmersos en la organización cívica como una pieza fundamental de la misma, los santuarios en Grecia pueden catalogarse siguiendo criterios topográficos, puesto que el significado de tal división va mucho más allá de la simple localización geográfica. Desde este punto de vista se distinguen tres tipos esenciales: urbanos, suburbanos y extraurbanos. Los primeros son aquellos situados dentro del recinto de la ciudad, distinguiéndose a su vez dos situaciones, una que comprende los santuarios de acrópolis y otra los que se encuentran en la propia aglomeración urbana, con una especial significación si se sitúan en torno al ágora. Aunque no existe una identificación estricta entre divinidad y localización de su santuario, Atenea suele ser una diosa de acrópolis, como ya hemos visto, y tiene un especial protagonismo en el primer grupo. Los santuarios suburbanos están situados fuera de la ciudad, pero en estrecha proximidad a la misma, y llegan a conservar sus características originarias si en un momento más avanzado son incluidos en el interior del área urbana. Más propios de esta situación son aquellos dedicados a cultos agrarios, como los de Deméter, y también los de las divinidades de carácter marítimo. Por último hay que considerar los santuarios extraurbanos, aquellos que se localizan en puntos alejados de la ciudad, a varios kilómetros de la misma. Pese a su situación periférica, estos santuarios tienen una importancia muy destacada, como lo muestra la inclusión en este grupo de importantísimos lugares de culto; además interpretan un papel muy señalado en la formación de la *pólis*, siendo su cronología no posterior a la de los templos urbanos. Su alta significación procede del hecho de ocupar una posición límite entre la civilización, representada por la ciudad, y la barbarie, actuando como una especie de muralla simbólica que protege a la *pólis* y a su territorio cultivado y sometido a las mismas leyes. Como veíamos en el capítulo anterior, éste es el dominio privilegiado de Hera, que sitúa aquí sus principales centros de culto, aunque otras divinidades encuentran también aquí un lugar donde asentarse. Un caso especial dentro de los santuarios extraurbanos lo representan aquellos que se localizan en el corazón del universo salvaje, en el extremo del territorio controlado por la ciudad, por lo que en ocasiones su culto es compartido por los estados limítrofes. Se trata por lo general de templos de arquitectura más modesta, dedicados a divinidades potencialmente hostiles pero que son incluidas en la vida cultual de la comunidad cívica: Artemis y en menor medida Apolo son los principales ocupantes de estos santuarios.

El sacerdocio

En el mundo griego la religión es un asunto de todos, como cualquier otro aspecto incluido en la propia definición de *pólis*. En consecuencia, todo ciudadano que se encuentre religiosamente preparado puede tratar con la divinidad y llevar a cabo un acto religioso sin necesidad de recurrir a un intermediario. Pero ello es así no sólo en rituales propios de la religión privada o familiar, sino que también en algunas festividades públicas existen ritos que se realizan al margen de un sacerdote, directamente por los ciudadanos. Incluso la operación religiosa por excelencia, el sacrificio, puede en ocasiones ser cumplido por un privado, si hacemos caso del reglamento del santuario de Anfiarao en Oropos y previamente de la *Odisea* (III, 429). Es siempre el cabeza visible del grupo el principal encargado de dirigir los ritos: si se trata del culto doméstico, es el padre de familia, el jefe de la casa, quien asume funciones sacerdotales, y si nos referimos al ámbito ciudadano, tal papel lo interpreta el magistrado o el dirigente político de la comunidad. Así, en Esparta los reyes cumplían una importante función como jefes religiosos de la ciudad y lo mismo sucedía en Olimpia con los magistrados de Elide. Pero el ejemplo mejor conocido es como siempre el de Atenas, donde existían dos magistrados que realizaban funciones religiosas, uno el arconte, como cabeza representativa de la ciudad, y el otro el basileo, especializado en la religión pública, dirigiendo este último las festividades más arcaicas (Lenaia, Antesteria) y el primero las de mayor trascendencia pública (Panateneas, Dionisiacas). La importancia de las funciones religiosas del magistrado es, pues, una prueba manifiesta de cómo la religión era en la ciudad un asunto público, de toda la comunidad.

Todos los datos anteriores claramente indican que la griega puede ser calificada como una religión sin sacerdotes, en el sentido que no existe una casta sacerdotal, ni tampoco grupos cerrados de sacerdotes dotados de una jerarquía y cuya pertenencia exigiera determinadas prácticas iniciáticas y educativas. Pero naturalmente sí existía el sacerdote, *hiereus*, y la sacerdotisa, *hiereia*, pero su diferencia respecto al elemento laico no es ni mucho menos absoluta. En el mundo griego no existe un estatuto general del sacerdocio, sino que éste se define en referencia a un lugar determinado y a una divinidad también específica: es decir, se es sacerdote o sacerdotisa de tal dios en cual lugar, lo que conlleva que en ocasiones una misma persona pudiera acumular más de un sacerdocio. El santuario, como acabamos de comprobar, es la propiedad del dios y para asegurar que dentro del mismo todo se lleva a cabo conforme a derecho, debe existir un responsable, que no es otro que el sacerdote, quien se encuentra auxiliado por diversos cargos, unos de carácter ritual y otros administrativo, pues al fin y al cabo el santuario posee también sus propios recursos, que además son vigilados por el Estado a través de unos magistrados especializados, los *hierotamiai*. Pero las obligaciones del sacerdote, como era de esperar, no son simplemente administrativas. Sus funciones son sobre todo de carácter ritual y es en el sacrificio donde su presencia reviste una mayor importancia. Aquí el sacerdote desempeña un papel intermediario entre la divinidad y los hombres, pero paradójicamente su función es algo que no está regulado de forma precisa. A través de testimonios aislados. como las mencionadas ordenanzas del *Amphiaraion* de Oropos o unas palabras de Esquines

[illegible] III, 18), se supone que actos propiamente sacerdotales son la operación de depositar sobre el altar las partes de la víctima dedicadas a los dioses y pronunciar la plegaria; también se cree que sería competencia del sacerdote cortar los pelos de la frente de la víctima, acto previo a la inmolación ritual.

En principio cualquier ciudadano puede ser sacerdote, al igual que tiene abiertas las puertas a otro cargo público. Sólo se le exigen ciertas condiciones de pureza, entre ellas la integridad física. Además puede ocurrir que el acceso a determinados sacerdocios implique algunos requisitos complementarios, como pueden ser los de sexo, la virginidad, algunas restricciones alimenticias, etc. Una vez designado para la función, el sacerdote y la sacerdotisa deben mantenerse en un estado permanente de pureza, por lo que las exigencias relativas a la castidad suelen ser rigurosas en extremo; de igual manera debe eludir todo contacto con la muerte y con las mujeres embarazadas. Existen diversas formas de alcanzar el sacerdocio, pero las más corrientes eran en la práctica las mismas que regulaban el acceso a las magistraturas, esto es: la elección y el sorteo. Por esta razón, la permanencia en el cargo no era comúnmente vitalicia, sino que solía ser anual o por ciclos festivos, y de esta forma en algunas ciudades el eponimato era ocupado por un sacerdocio de gran prestigio, como sucedía en Argos con las sacerdotisas de Hera. Determinados sacerdocios eran hereditarios en el seno de una misma familia, aunque ello no debe entenderse como manifestación de un culto privado, pues su actividad se integraba perfectamente en la religión pública. Así, en Atenas los Eteobutadas proporcionaban el sacerdote de Erecteo-Poseidón y la sacerdotisa de Atenea *Polias*, mientras los Taulónidas sacrificaban a Zeus durante las Bouphonia; los misterios de Eleusis estaban confiados a dos clanes gentilicios, los Eumólpidas y los Kerykes, y lo mismo cabe decir de los Branquidas respecto al culto de Apolo en Didima. Por lo general, tal situación se aplica también a los fundadores de santuarios, como sucedió con los tiranos sicilianos Gelón e Hierón, que instituyeron en Siracusa un culto con su templo a Deméter y reservaron para su familia el privilegio sacerdotal.

Dentro de la multiplicidad característica de la civilización griega, existían también sacerdotes especializados, dedicados de por vida a una función religiosa para la que previamente se habían preparado. La mayor parte de los mismos centraban su actividad en las prácticas adivinatorias, en la mántica, cuyos secretos y conocimientos no estaban al alcance del común de los mortales. Éstos podían tener un domicilio fijo e incluso ser miembros de la nobleza, como los que aparecen en los poemas homéricos; algunos alquilaban sus conocimientos a personajes de importancia, como aquellos que Nicias llevó consigo a la expedición de Sicilia durante la guerra del Peloponeso y que tan funestamente le aconsejaron (Tucídides VII, 50; Plutarco, *Nicias* XIII, 1). Estos últimos eran principalmente expertos en la interpretación de los signos que enviaban los dioses, pero existían también otros que practicaban una adivinación intuitiva, profetas inspirados por la divinidad que, al margen de los santuarios oraculares, ofrecían sus virtudes de forma privada. Platón los recuerda con frecuencia, como algo cotidiano en la Grecia contemporánea (por ejemplo, *Ion* 534c; *Menon* 99c). Un tipo muy curioso dentro de este grupo estaba definido por los denominados *engastrimythoi*, «habladores del vientre», no ventrílocuos en el sentido moderno del término y, por tanto, falsos profetas, sino unos personajes dotados de ciertas facultades que, al caer en un estado de éxtasis, hablaban a través de una segunda voz, más ronca, que se suponía pertenecía a un *daimon*, que utilizaba al vidente para

revelar lo desconocido. También circulaban sacerdotes purificadores, auténticos especialistas cuyos servicios podían ser requeridos por las ciudades, como el célebre caso del cretense Epiménides, encargado por los atenienses de limpiar de *miasma* su ciudad como consecuencia del sacrilegio cometido por los Alcmeónidas (Plutarco, *Solón* 12). En este capítulo hay que comprender también algunos sacerdocios de clara influencia oriental, dedicados generalmente a cultos de origen extranjero pero ya integrados en la ciudad, como los eunucos que dirigían el culto a Cibeles. Ahora bien, sacerdotes emasculados es posible encontrarlos asimismo en santuarios de tradición griega, aunque con evidentes influjos orientales, como el de Hécate en Lagina y el de Artemis en Éfeso.

Los sacerdotes tenían derecho a percibir ciertas rentas en premio al trabajo que realizaban, en la mayoría de los casos en especie, aunque más adelante se introdujo la remuneración también en moneda. Por ejemplo, solía recibir la piel de la víctima sacrificada y una porción destacada de la carne; igualmente sucede con las donaciones de alimentos, de las que sólo una parte era destinada al sacrificio, quedándose el personal del templo con el resto. Sin embargo, el sacerdocio no era por regla general un medio de vida, sino que se trataba de un cargo honorífico que en ocasiones incluso implicaba gastos. Lo único que proporcionaba era un enorme prestigio y aquí radicaba su principal atractivo: el sacerdote gozaba de la proedría, es decir, el derecho a ocupar una posición de honor en todos los actos públicos, privilegio que compartía entre otros con los vencedores en los juegos Olímpicos; en algunos lugares tenían el eponimato, como ya hemos visto. El sacerdote era una persona consagrada a la divinidad, se distinguía externamente por unas vestimentas y símbolos propios de su cargo y era muy respetado, incluso por los enemigos de su ciudad en una situación de guerra.

Aspectos del culto

El sacrificio

El sacrificio significa el momento fundamental del culto, es la esencia de la operación sagrada mediante la cual el hombre se comunica con la divinidad. Si bien existen sacrificios incruentos, no es menos cierto que la sangre, con la cual se rocía el altar, es un elemento muy destacado en el rito sacrificial, hasta el punto de que los antiguos reconocían que las víctimas que más agradaban a los dioses eran aquellas que expulsaban mayor cantidad de sangre. La muerte ritual del animal, a la que normalmente seguía la ingestión de su carne por parte de los participantes, constituye el núcleo fundamental del sacrificio, que se repite sistemáticamente por encima de las costumbres locales o de ciertas prescripciones rituales, salvo en algún tipo de sacrificio que luego consideraremos.

Los animales adaptados al sacrificio casi siempre pertenecen a especies domésticas —tan sólo el jabalí, entre los animales salvajes, aparece esporádicamente—, aunque no todas gozan del mismo favor. Los bóvidos (toro, buey y vaca) son los principales, los más nobles, y en los poemas homéricos aparecen con mucha frecuencia como elemento sacrificial más característico en las hecatombes dirigidas a las divinidades olímpicas. Sin embargo, debido quizá al alto precio del ganado vacuno o a los

propios cambios que se producen en la economía agraria griega, los animales más corrientes pasan a ser el carnero y la oveja, la cabra y el cerdo. Los sacrificios de aves de corral no son infrecuentes, mientras que otras especies ya se hacen raras, lo mismo que aquellos otros animales que, aun siendo domésticos, no son comestibles, como el caballo, el perro o el asno, dedicados por lo general a divinidades de carácter infernal. Los animales puros, jóvenes, de color blanco y no sometidos al yugo son los preferidos por los dioses olímpicos, y algo similar cabe decir respecto al sexo de la víctima, sacrificándose las hembras a las diosas y los machos a los dioses, aunque esta medida no se siempre se cumple.

El rito del sacrificio, considerando lógicamente pequeñas variaciones según la costumbre o la divinidad a quien se dirige, se ajusta a un proceso que bascula sobre el siguiente esquema, ya conocido por Homero (*Odisea* III,430 ss.). El sacrificio es siempre ocasión de fiesta para la comunidad, que participa activamente en el mismo ya desde el principio de la ceremonia, formando una procesión que acompaña a la víctima hasta el altar. Una vez que el cortejo ha llegado al lugar donde se celebrará el acto, se traza una circunferencia que delimita el espacio sagrado del profano, situándose todos los participantes alrededor del altar. La primera operación es el lavatorio de las manos (*cherniptesthai*) por parte de los fieles y del propio oficiante, que de esta manera se purifican para realizar el acto sacro; también la víctima es rociada con agua. A continuación los participantes toman de la cesta sacrificial un puñado de granos de cebada (*oulochytai*), cuyo exacto significado se nos escapa, mientras el sacrificante recita la plegaria invocando a la divinidad; ésta acepta las palabras del sacerdote y los fieles lanzan los granos de cebada sobre el altar y la víctima. A este respecto conviene señalar que el consentimiento de la divinidad sobre el sacrificio que se le iba a ofrecer ya se había manifestado previamente con la elección de la víctima, en ocasiones con meses de antelación, aceptación que se llevaba a cabo mediante un proceso próximo a la ordalía. Los rituales preparatorios, conocidos genéricamente con el nombre de *katarchesthai*, todavía no dan por concluidos, pues el oficiente debía cortar un mechón de pelos de la frente de la víctima y arrojarlo al fuego. Inmediatamente sigue el sacrificio propiamente dicho, cuyo acto central no es otro que el degüello de la víctima utilizando un instrumento religiosamente adecuado, momento en que las mujeres que asisten al sacrificio lanzan un grito ritual (*ololygmos*): es entonces cuando se produce la comunicación con el mundo sagrado, con la divinidad. La sangre de la víctima es recogida en un cuenco y se esparce por el altar (*haimassein*) y a continuación el animal es despellejado y descuartizado.

Las operaciones siguientes forman parte del banquete ritual, en el que se produce un nuevo vínculo con la divinidad a través de la comensalidad. Los huesos de la víctima se depositaban sobre el altar acompañados por lo general de unos trocitos de carne, como si se quisiera reconstruir simbólicamente el cuerpo del animal. Éstas son las partes destinadas al consumo de los dioses, quienes asimismo participarían en el banquete a través del humo que se eleva hacia el cielo producido por la combustión de la carne; de una manera igualmente protocolaria y simbólica, los dioses recibirían algunas partes comestibles especialmente preciosas, como la lengua, pero que de hecho las consume el sacerdote en su condición de intermediario entre los participantes y la divinidad. La mayor parte de la carne era consumida por el sacrificante y por los fieles que habían participado en la ceremonia. A este respecto, conviene considerar aparte los *splanchna*, esto es, las vísceras, especialmente el hígado, el bazo, los

riñones, los pulmones y el corazón. Representan las partes vitales del animal, portadoras de una energía especial, y debían ser ingeridas inmediatamente, en el mismo lugar del sacrificio, donde se tostaban en el fuego sagrado y se comían sin ningún aderezo, incluso sin sal. El resto de la carne se consumía más tarde, no necesariamente donde se había celebrado el sacrificio, podían ser guisadas y aderezadas y todo ello realizado en el seno de un ambiente más profano. Por último, la piel de la víctima pasaba normalmente a ser propiedad del sacerdote que había oficiado el rito.

Este esquema se ajusta sobre todo a lo que se conoce con el nombre de sacrificio olímpico, es decir aquél dirigido no sólo a las divinidades etiquetadas con esta denominación, sino también a otros dioses de carácter positivo. Pero opuesto a éste existía otro tipo de sacrificio, llamado ctónico, con el que mantiene señaladas diferencias ya a partir de la terminología, pues el verbo *thyein* con que se designa el olímpico, ya no se emplea en el otro caso, que conoce una mayor variedad terminológica. El sacrificio ctónico se dirige a las divinidades subterráneas e infernales, a los héroes, a los muertos, a algunos dioses marinos, así como en los rituales de expiación y en los que acompañan al juramento. Su momento es el atardecer o la noche, no el día, y el



Odiseo sacrifica en los infiernos. Siglo IV a.C. París. Biblioteca Nacional.

lugar también es diferente, pues no usa el altar tradicional, el *bomos*, sino otro denominado *eschara*, como ya hemos visto, y a veces un simple agujero realizado en el suelo, el *bothros*, disposición que obedece a la necesidad de que la tierra absorba cuanto antes la sangre de la víctima y pueda conducirla hasta la divinidad que la reclama. Por tanto, el procedimiento de inmolación es también diferente y está de acuerdo con este dispositivo. En el sacrifico olímpico la cabeza de la víctima se echa hacia atrás, para que mire hacia arriba, y el cuchillo corta la garganta de manera que el chorro de sangre, que sale con fuerza, se dirija hacia el cielo. En este otro sacrificio las condiciones son las opuestas: las víctimas, llamadas aquí *sphagia* (*hieraia* en el olímpico) y que además han de ser de color negro, son situadas con la cabeza agachada, de forma que el tajo que le propina el sacrificante expulse la sangre en dirección a la tierra. El sacrificio ctónico no es seguido por el banquete ritual, sino que la carne se quema en un holocausto o bien se arroja al mar o por un precipicio.

Una variante del sacrificio cruento es aquel que exige el derramamiento de sangre humana. Se trata de una práctica religiosa ampliamente en desuso en la Grecia histórica, pero cuya existencia en épocas más primitivas no parece que deba descartarse. Puede decirse que todas las sociedades han conocido el sacrificio humano, pero que conforme avanzaban en su desarrollo civilizador se produjo una sustitución del hombre como víctima sacrificial por animales o por simulacros. El caso griego no es una excepción, aunque nunca se llegara al nivel de otras sociedades antiguas, especialmente algunas de Oriente, pero de tales costumbres han permanecido ciertos reductos en el mito e incluso en determinadas operaciones rituales. En el capítulo anterior comprobábamos cómo Artemis demandaba en algunas ocasiones sangre humana, según se observa en el ritual espartano de efebía realizado ante el altar de Artemis *Orthia*, si bien no se llegaba a producir la muerte del individuo. En Atenas, por su parte, el mito recuerda el sacrificio de un niño por Licaón en honor de Zeus (Pausanias VIII, 2.3).

Dos parecen ser los momentos en que el sacrificio humano parece tener una especial significación, uno a propósito de rituales funerarios y el segundo como operación previa al combate. De los primeros no existen ejemplos conocidos en la historia, pero sí en el mito, como se descubre en el relato de Homero sobre los funerales de Patroclo:

> Al punto y delante de la pira, mataron y desollaron muchas ovejas y bueyes y el afligido Aquiles, tomando las grasas de unas y otros, cubrió enteramente el cadáver y luego puso a su alrededor los desollados cuerpos. Llevó también a la pira dos ánforas llenas de miel y de aceite y las puso una a cada lado del muerto; luego, sin dejar de exhalar profundos suspiros, arrojó aún cuatro magníficos caballos. Tenía el Eácida para guardar su campo nueve perros, que se alimentaban de su propia mesa, de los que asimismo degolló dos y los arrojó a la pira. Por fin, para acabar de apaciguar el alma de su amigo, inmoló doce jóvenes troyanos, hijos de familias ilustres, pues su alma dolida estaba llena de instintos crueles (*Ilíada* XXIII, 166 ss.).

Aunque esta actitud de Aquiles pudiera estar motivada por un arrebato de dolor y de ira, como reconoce el poeta, no deja por otra parte de representar una actuación legítima a los ojos de sus compañeros, aunque ciertamente extraña. El segundo momento en el que se puede introducir el sacrificio humano es con ocasión de la guerra y ahora la documentación, sin ser abundante puesto que el hecho no es frecuente, sí

se muestra más diversificada. Por un lado se conservó el recuerdo en el mito, como se observa, por ejemplo, en el frustrado sacrificio de Ifigenia previamente a la salida de la expedición aquea contra Troya. Pero también se conocen ejemplos históricos: en el año 480 a.C., inmediatamente antes de producirse la batalla de Salamina y en medio de un estado de fervor y misticismo, tres prisioneros persas fueron sacrificados a Dionysos *Omestes* como acción propiciatoria de la victoria griega (Plutarco, *Temístocles* 13). Más dudoso es sin duda el caso que relata Herodoto (VII, 197) sobre sacrificios humanos realizados en Tesalia en honor de Zeus *Laphystios,* en los que la víctima pertenecía siempre a la misma familia, al linaje de Frixos, castigado a tan severa pena por una sentencia oracular.

Si bien el sacrificio animal representa la esencia de esta operación religiosa, existen también otras formas que prohíben expresamente el derramamiento de sangre. Se trata de los sacrificios incruentos, que adoptan como elemento sacrificial normalmente los frutos de la tierra, aunque también pueden usarse productos de origen animal pero sin implicar la muerte de este último, como el queso, la leche, la lana, etc. El sacrificio animal está acompañado por lo general de ofrendas de alimentos, que son quemadas en el altar integrándose como un elemento más del rito. Las ofrendas de alimentos que aportaban los fieles al sacrificio aumentaron de tal forma, que se hizo necesario situar junto al altar las llamadas mesas de ofrendas *(trapezai)*, en las cuales se depositaban estos productos, una parte de los cuales iba destinada al sacrificio y el resto, en cantidad mayor, se reservaba para el sacerdote y demás personal del santuario. Pero también existen sacrificios vegetales al margen del animal, completamente incompatibles de este último. Así, en Olimpia se quemaba incienso con unas tortas hechas de trigo y miel, derramándose libaciones de vino (Pausanias V, 15.10); en la ciudad arcadia de Figalia, el mismo Pausanias dice que sacrificó a Deméter según el antiguo rito racimos de uvas, tortas de miel y lana sin cardar, todo ello rociado con aceite (VIII, 42.11); tortas de harina *(pelanos)* eran también preceptivas en el altar délico de Apolo *Genetor* y en el de Zeus *Hypalos*, en Atenas, con prohibición tajante de sacrificio animal (Macrobio, *Saturnalia* III, 6.2; Pausanias VIII, 2.3).

La ofrenda

En estos últimos casos de sacrifico, y lógicamente en otros muchos más, se produce una destrucción del elemento sacrificial, bien sea a través del fuego, por el consumo por parte de los participantes o al ser arrojado a las aguas cuando se trata de divinidades marinas o fluviales. Sin embargo, existen también sacrificios que en las fuentes literarias son calificados como tales pero que tienen prohibida la utilización del fuego, no teniendo efecto la destrucción del producto ofrecido. Se trata en consecuencia de casos límite entre la ofrenda propiamente dicha y el sacrificio. Lo mismo sucede con las oblaciones de cabello, realizadas normalmente por los jóvenes de ambos sexos cuando llegan a la edad núbil y que dedican a una divinidad, a un río, a un héroe, etc.; estas ofrendas pueden ser depositadas en el templo, pero en ocasiones son arrojadas a las aguas o incluso quemadas, con lo que entran perfectamente en la categoría del sacrificio. Un último ejemplo donde se aprecia con claridad la próxima relación existente entre la ofrenda y el sacrificio nos lo proporciona Homero, quien cuando narra el ofrecimiento de un peplo que las mujeres troyanas hacen a Atenea,

en el momento en que la sacerdotisa deposita la ofrenda sobre las rodillas de la diosa, las mujeres participantes en el acto lanzan el mismo grito ritual, el *ololygmos*, que cuando se realiza el degüello de la víctima en el sacrificio animal (*Ilíada* VI, 301).

Entre el sacrificio y la ofrenda existen, pues, estrechos puntos de contacto, ya que en el fondo ambas operaciones persiguen idéntico objetivo. La ofrenda se define también como una forma ritual de comunicación con la divinidad, una manera religiosamente apta para intensificar las relaciones entre las esferas divina y humana. El don constituye un medio muy común, sobre todo en épocas primitivas, para establecer y afianzar las relaciones personales, por lo que su culminación natural no es otra que hacer extensivo tal mecanismo a los dioses. La ofrenda, lo mismo que el sacrificio, responde al principio del *do ut des*, y así es como actúan los héroes homéricos en sus relaciones con los dioses: de acuerdo con las normas que regulan el comportamiento social, el oferente espera de los dioses una contrapartida equivalente a la generosidad de su don. Tal significación de la ofrenda se mantuvo en épocas sucesivas, aunque las relaciones sociales se rigieran por criterios completamente diferentes.

Existen dos tipos fundamentales de ofrenda, la de agradecimiento y la de petición o votiva. En el primero la acción se realiza en contraprestación a un don concedido por la divinidad sin previa petición expresa, mientras que en el segundo los términos se invierten, es decir, el individuo acude a la divinidad en solicitud de un servicio y presenta la ofrenda para forzar la respuesta divina. Una especial importancia dentro del primer grupo tienen las ofrendas de las primicias, probable residuo cultual de una primitiva sociedad agraria pero que mantuvo con mucha fuerza a lo largo del tiempo, pues era tradicional que el campesino piadoso ofreciese en el santuario una pequeña cantidad de sus productos estacionales (*horaia*) en agradecimiento por la renovada fructificación de los campos. Estas ofrendas se realizaban lógicamente en los grandes templos dedicados a divinidades de la fertilidad con ocasión de sus fiestas, pero sin duda eran más corrientes en las capillas rurales, donde los campesinos desarrollaban más libremente su peculiar religiosidad de raíces populares. Las divinidades preferidas para este tipo de ofrendas son, como era de esperar, las vinculadas al círculo de la fecundidad agrícola, principalmente Deméter y Dionysos y en menor medida Pan, Hermes, las ninfas y algunos héroes. Las ofrendas votivas difieren de las anteriores no sólo en la ocasión en que se realizan, sino también en el propio contenido, pues en este caso cualquier don puede ser objeto de la acción. Se puede prometer un sacrificio animal o la propia dedicación de las primicias, la construcción de un templo o la consagración de una estatua, la parte proporcional del botín —normalmente la décima (*dekate*)— en una operación bélica o de piratería o sus utensilios profesionales por parte de un artesano, etc.

La libación

Se trata de una de las operaciones sagradas más corrientes en todo el mundo antiguo, Grecia incluida. Consiste en la efusión de líquidos en honor de una divinidad, por lo que en cierto modo puede considerarse como una ofrenda aunque de características muy especiales, ya que al contrario de las otras ofrendas alimenticias, el producto objeto del don se caracteriza en este caso por ser irrecuperable una vez derramado. Ahora bien, el hecho destacado, aquel que quizá en mayor grado diferencia a

la ofrenda de la libación, es que en este último caso el oferente, mediante la renuncia completa al bien que consagra, reconoce su sometimiento a un poder superior.

El léxico relativo a la libación es muy variado, aunque sobresalen muy por encima dos términos principales: *sponde* y *choe*. El primero tiene una utilización más genérica y se aplica a libaciones con el vino, aunque en ocasiones también aparece asociado a la miel, al aceite o al agua; la operación se realiza con un jarro o un cuenco, de forma que el derramamiento del líquido se hace de manera controlada. Este tipo tiene su lugar también en ocasión del banquete, en las libaciones que preceden a la acción de beber el vino y que constituye la esencia del *symposion*. El término *choe* indica por lo general una operación más especializada, que utiliza un recipiente de mayor tamaño que se vacía volcándolo de forma incontrolada; normalmente se aplica a las libaciones hechas en honor de las divinidades ctónicas y de los muertos.

El campo de actuación de la libación es asimismo muy amplio. Se emplea como rito propiciatorio en numerosas ocasiones, y en estos casos siempre va acompañada de la plegaria, en la que el oferente ruega a la divinidad que le otorgue el éxito en la acción que va a emprender: tal ocurre, por ejemplo, en los viajes marítimos, en los que antes de partir, la crátera llena de vino se vaciaba al mar por la popa del barco haciendo votos por una buena navegación; también los momentos previos al combate constituyen una buena ocasión para este ritual, como cuando Aquiles ofreció una libación de vino a Zeus para que protegiera a Patroclo y concediera la victoria a sus armas:

> Allí tenía una copa maravillosamente cincelada, que no se usaba para beber vino ni para ofrecer libaciones a otro dios que a Zeus. La sacó del arca y la purificó primero con azufre, limpiándola enseguida con agua; a continuación se lavó las manos, llenó la copa y situándose en medio, con los ojos levantados hacia el cielo, libó el negro vino y oró a Zeus, que se complace en lanzar rayos, sin que al dios le pasara inadvertida su súplica (Homero, *Ilíada* XVI, 220 ss.).

Otras veces la libación aparece asociada al sacrificio animal, cuando a la conclusión de este último, el vino se esparce sobre el fuego del altar. Esta relación se manifiesta también en unos versos de *Las Coéforas*, del trágico Esquilo, cuando Electra va a honrar la tumba de su padre Agamenón con una libación, cuyo proceso se desarrolla en un *tempo* similar al del sacrificio: la procesión hasta la tumba portando las vasijas rituales, el silencio de los participantes y la plegaria que Electra dirige a Hermes y a Agamenón, el derramamiento del agua sobre la tumba y por último el grito de las mujeres asistentes (vv. 64 ss.).

Las divinidades subterráneas, las criaturas que pueblan el mundo de ultratumba, reciben asimismo libaciones, como la que realizó Odiseo en su descenso a los infiernos para conjurar los espíritus de los muertos (Homero, *Odisea* XI, 26 ss.). El ejemplo más claro de este tipo de libaciones probablemente es el que aparece en la tragedia de Sófocles *Edipo en Colono*, cuando el protagonista, que se ha introducido en el bosque de las Erynias-Euménides, debe cumplir un ritual de expiación:

> Empieza por purificarte ante estas deidades...
>
> Ante todo, haz libaciones de agua sagrada tomándola, en manos purificadas, de un manantial perenne...Verás unas cráteras... cubre el reborde de sus labios y de las asas de ambos lados...

> Con copos recién cortados de una tierna oveja...
> Vuelto de frente hacia el Levante, derrama las líquidas ofrendas...
> ... de tres golpes; y la tercera vasija vacíala del todo...
> De agua y de miel, sin añadir gota de vino.
> ¿Y cuando quede empapada con ellas la tierra...?
> Entonces, poniendo con ambas manos sobre ella tres veces nueve ramitas de olivo, recita esta plegaria...
> «Ya que las llamamos Euménides, que acojan con benévolo corazón a un suplicante». Haz esta plegaria tú o algún otro en tu nombre; hazla en silencio y no alces la voz; luego retírate sin volver la cabeza... (vv. 466 ss.).

La plegaria

En la religión griega la plegaria presenta muchos rasgos de un rito propiciatorio. Puede bastarse a sí misma, pues se basa en la propia eficacia de la palabra, pero por regla general acompaña a otras operaciones religiosas, detectándose su presencia en todos los actos del culto, es decir, los sacrificios, las ofrendas y las libaciones. La terminología referente a la plegaria es muy rica, tanto como variada es la significación que encierra. La plegaria es denominada con los términos *euche, lite* y *ara*. El primero de ellos significa también voto, tanto en el sentido de la cosa dedicada como de la promesa, puesto que la virtud de la fórmula pronunciada en la plegaria va en definitiva asociada a la eficacia del don que se promete, y de ahí también el que la invocación a la divinidad con que comienza la plegaria es en sí misma una incitación al comercio. Por su parte, la palabra *ara* quiere decir fundamentalmente maldición, y con tal nombre se divinizó el concepto, pero ya en Homero el término se aplica a la plegaria y *areter* es el título del sacerdote que conoce cómo manipular las palabras de la oración. Por tanto la plegaria está estrechamente emparentada con la imprecación, y así se puede observar, por ejemplo en los siguientes versos de la *Ilíada*, protagonizados por las mujeres troyanas:

> ¡Venerable Atenea, protectora de la ciudad, divina entre las diosas! Rompe la lanza de Diomedes y concédenos que caiga de bruces en el suelo, ante las puertas Esceas, y aquí mismo te sacrificaremos doce vacas de un año, no sujetas aún al yugo, si de este modo te apiadas de la ciudad y de las mujeres e hijos de los troyanos (vv. 304 y ss.).

La plegaria está íntimamente asociada con otros actos cultuales, como el grito y el canto que acompaña a la danza. Precisamente el grito representa el estrato más elemental de la invocación a los dioses, como es el caso del *euhoi* de los rituales dionisiacos o del *ie ie paian* con que se apelaba a Apolo. El esquema de la plegaria se ajusta a los siguientes puntos. En primer lugar se encuentra la invocación a la divinidad, que comprende diversas partes. No sólo se ha de mencionar el nombre del dios o del héroe a quien expresamente se dirige la plegaria, sino también es conveniente citar el de los otros dioses que forman parte del mismo círculo, para evitar conflictos innecesarios; además es recomendable buscar también los epítetos más apropiados, y si se desconoce o se quiere evitar riesgos, se puede utilizar una fórmula ambigua, como la que menciona en una ocasión Esquilo:

> Zeus, quienquiera que sea, si le place ser llamado así, con este nombre le invoco (*Agamenón* 160 s.).

La segunda parte es la justificación de la llamada a la divinidad. En este momento el fiel hace un elogio de la divinidad y de los beneficios que ésta reporta al hombre, así como los servicios que siempre le ha tributado en prueba de reconocimiento a su superior voluntad. Una vez que se ha establecido el contacto, se presenta el núcleo central de la plegaria, la súplica o ruego, que se hace de forma sucinta y clara. En último lugar se ofrece la promesa de un voto si la divinidad, escuchando la plegaria, cumple los deseos del fiel.

Para proporcionar mayor fuerza a esta acción sacra, la plegaria suele estar acompañada de gestos, que varían según el destinatario o las características de la oración. En general el arrodillarse o la postración son actitudes bastante raras en la plegaria griega, aunque no faltan casos que se conozcan. La postura más característica es aquella en la que el fiel se encuentra en posición erecta, de cara a la divinidad, con la cabeza descubierta y mirando hacia el cielo con las manos levantadas y las palmas abiertas; si se trata de divinidades marinas, entonces los brazos se extienden hacia el mar, y si son ctónicas, entonces se golpea el suelo con las manos.

La purificación

La limpieza es el estado natural del individuo, por lo que toda situación de impureza debe ser eliminada inmediatamente para regresar a la normalidad. Éste es entonces el objetivo de la purificación, que no sólo hay que entender en un plano ritual, sino que adquiere al mismo tiempo una vertiente social muy clara, puesto que el estado de pureza se convierte en exigencia para la pertenencia a un grupo, mientras que la situación contraria puede llevar consigo la expulsión de la comunidad para evitar un efecto de contaminación general. La purificación es necesaria para entablar cualquier relación con los dioses y, por tanto, es un requisito imprescindible en el perfecto cumplimiento de todos los rituales (de sacrificio, de libación, iniciáticos, etc.). Así lo expresa claramente Homero poniendo en boca de Héctor las siguientes palabras:

> No puedo además libar el negro vino en honor de Zeus sin lavarme las manos y tanpoco es lícito rogar al Cronida, que amontona las nubes, cuando como yo se está manchado de sangre y polvo (*Ilíada* VI, 265 ss.).

Por la misma razón, en la puerta de los santuarios se situaban unos recipientes con agua (*perirranteria*), el principal instrumento de purificación, de forma que todo aquel que penetrara en el templo se rociaba con el líquido adquiriendo un estado de pureza.

La vida de los antiguos griegos se desenvuelve en el seno de un conflicto entre dos conceptos antitéticos, *hagneia* y *miasma*, pureza e impureza, representantes respectivamente de lo sacro y de lo profano. El estado de impureza lo adquiere el individuo no sólo al cometer acciones prohibidas de forma más o menos consciente, sino que también llega a él involuntaria e ineludiblemente, ya que tal situación se produce

cuando tiene lugar una ruptura del orden normal de los acontecimientos. El nacimiento, la muerte, el asesinato, las relaciones sexuales, la enfermedad, la locura, la menstruación en la mujer, etc., son circunstancias que alteran el normal desarrollo de la existencia y chocan en consecuencia con lo sacro. Las purificaciones alcanzaron en la civilización griega un gran desarrollo, impulsadas tanto por la ideología conservadora de Apolo, como por algunos movimientos de cierto carácter «revolucionario» como el orfismo, según veremos con más detalle.

Puesto que su contacto con la divinidad era más intenso, los sacerdotes y los otros servidores del templo eran los que se veían más constreñidos a conservar un estado de pureza, sobre todo en relación a las grandes festividades. Con las lógicas variaciones según el momento y la localidad, tales personajes debían mantener la abstinencia sexual, no tener contacto con parturientas ni entrar en casas donde se observase luto, así como cumplir ciertas prohibiciones alimenticias. Las necesidades impuestas por la *hagneia* llegaron incluso a condicionar algunos sacerdocios, principalmente femeninos, sobre todo por lo que hace referencia a la virginidad, a la menstruación, etc.

La muerte es una de las principales ocasiones en que se altera el ritmo de la vida, puesto que constituye un acto que no puede ser evitado. Además, el afectado por el estado de impureza subsiguiente no es sólo el protagonista del acontecimiento, es decir, el muerto, que tiene que ser lavado y purificado, sino también los parientes y la propia casa se ven contaminados por tal acontecimiento. Durante el tiempo que dura el duelo, los afectados son excluidos de la vida normal, llevan vestiduras rotas y sucias, se abstienen de lavarse y se echan ceniza sobre la cabeza: se trata de elementos impuros que deben mantenerse al margen de la comunidad. Una vez cumplido el plazo, se debe regresar al estado normal, para lo cual están prescritas las purificaciones de rigor tanto para las personas, que se bañan derramando agua sobre sus cabezas, como para la casa, donde se realiza un sacrificio en el hogar que mientras tanto había sido apagado.

Un caso particular lo representa el asesinato y la purificación que debe seguir el que ha cometido el crimen. Con su acción, el asesino irrumpe en el ámbito de lo profano y, por tanto, debe abandonar la ciudad y buscar en el extranjero a alguien que le purifique: se convierte en un marginado social, y no sólo porque sea un perseguido de la justicia y reo de un delito, sino sobre todo porque todo aquel que entre en contacto con él quedará religiosamente contaminado. El ejemplo más célebre de este tipo de purificación es el de Orestes, convertido en paradigmático ya en la antigüedad, quien fue purificado por Apolo mediante la sangre de una víctima sacrificada. Que el asesino se purifique por la sangre, en vez de utilizar otro elemento, no deja de ser un hecho peradójico, como ya descubrió Heráclito:

> Pero ellos tratan de purificarse de sus faltas manchándose con otra sangre, como si alguien despues de haber andado en el fango quisiera lavarse con él (fr. 5 Diels).

La explicación, sin embargo, no es complicada, pues en el fondo se trata de un rito de paso, mediante el cual el asesino es readmitido en la comunidad. Nos encontramos entonces ante una operación similar a un ritual iniciático, en el que el sacrificio adquiere rasgos purificatorios. Pero además, recurrir a la sangre para expiar una

acción cruenta no pretende sino repetir, aunque de manera por completo inofensiva, el mismo hecho del derramamiento de la sangre y superar así la violación anterior del orden establecido.

La sangre se utiliza en otros contextos purificatorios que ya no se refieren a un individuo en concreto, sino a un lugar o a una comunidad. Se trata, por ejemplo, de rituales de lustración de un espacio determinado, como el que se realizaba en Atenas a propósito del teatro y de la asamblea, purificadas con la sangre de un cerdo que previamente había descrito un circuito. El historiador Polibio recuerda un rito no muy diferente que cumplían los mantineos, en Arcadia, alrededor de la ciudad y del territorio (IV 21.9); en Metana se purificaban los viñedos con la sangre de un gallo, que partido en dos mitades, cada una de ellas era llevada por un hombre alrededor del campo en cuestión y donde se producía el encuentro de ambos, se enterraba el gallo (Pausanias III, 34.2). En otros lugares, es una mujer con el periodo mentrual la que con su sangre paradójicamente purifica un territorio recorriendo en procesión un circuito.

Muy relacionado con todo lo anterior es un curioso ritual que consistía en la expulsión de la comunidad de un individuo, a quien luego se daba muerte. No se trata de un sacrificio, sino de un rito de purificación, aunque lleve consigo la muerte de un hombre, hecho este último que según algunos autores se abandonaría con el tiempo. El rito recuerda de cerca la figura del chivo expiatorio de algunas culturas orientales, sobre el que se acumulaban los pecados de los hombres y con tal carga era enviado al desierto, donde se supone que moría y con él desaparecían también las faltas. En Grecia esta operación purificatoria podía ser cumplida también por un animal, pero lo más frecuente es que se tratase de un hombre, que recibe el nombre de *pharmakos* y que representa la propia impureza, *miasma*, que sufre la ciudad y de la que es necesario desembarazarse. En Atenas, durante la celebración de las Thargelias en honor de Apolo, un hombre y una mujer eran flagelados en los genitales, paseados por la ciudad y luego expulsados, ritual que se repite en Jonia según los versos de Hiponacte (fr. 5-10 Adrados), de quien parece deducirse que en Éfeso el *pharmakos* era finalmente lapidado. La muerte de este último se documenta asimismo en otras ciudades, como en Leucade, donde un condenado era arrojado al mar durante las fiestas en honor de Apolo (Estrabón X, 2.9). También en Abdera y en Massalia el *pharmakos* era alimentado a expensas de la ciudad durante un año y luego era expulsado, lapidado y arrojado al mar (Calímaco, fr. 90; Servio, *Comentario a la Eneida* 3, 57).

El culto funerario

La religión griega en su vertiente canónica, oficial, no se preocupó en exceso por desarrollar una compleja escatología. Las ideas sobre la vida de ultratumba que fueron expuestas por Homero, sobre todo en los célebres pasajes de la visita del fantasma de Patroclo a Aquiles (*Ilíada* XXIII, 54 ss.) y del descenso de Odiseo a los infiernos (*Odisea* XI), tuvieron una influencia definitiva entre los griegos de épocas posteriores, convirtiéndose en una auténtica doctrina oficial sobre este tema, aceptada de manera prácticamente universal. Según defienden tales creencias, cuando el hombre muere se produce una separación entre el cuerpo, que es depositado en la tumba, y la *psyche*, término que aunque se traduce normalmente por alma, más bien designa un

principio vital. Esta última es llevada a los infiernos, donde reina Hades. Allí conserva la imagen del cuerpo en el que se integraba, pero no su sustancia: es un *eidolon*, una imagen fantasmagórica que se ve pero que no se puede tocar, que se manifiesta tal cual cuando el muerto es conjurado o bien a través del sueño de un vivo, como en la mencionada aparición de Patroclo ante Aquiles. En los infiernos, las almas viven eternamente en un permanente estado de languidez y de monotonía, sin fuerza ni conciencia para actuar en el sentido que sea. Se trata en definitiva de una existencia sin esperanza, puesto que la verdadera vida es la que previamente se ha desarrollado en la tierra, como confiesa el espectro de Aquiles:

> No intentes consolarme de la muerte, esclarecido Odiseo: preferiría ser un pobre hombre *[thes])* y servir a otro, aunque fuese un indigente y de pocos de recursos, que reinar sobre los muertos *(Odisea* XI, 48 ss.).

Todas estas ideas, frustrantes para el individuo, no hacen sino abonar el campo para el surgimiento de nuevas doctrinas, que capitaneadas por las religiones de salvación y por alguna doctrina filosófica como el platonismo, cambiaron por completo el concepto del Más Allá, ofreciendo a sus seguidores una auténtica vida después de la muerte en una eterna contemplación de la divinidad.

En el año 406 a.C., los estrategos atenienses vencedores en la batalla de las Arginusas fueron, sin embargo, condenados a muerte por sus propios conciudadanos, bajo la acusación de no haber recogido del mar los cadáveres de los atenienes muertos en el combate (Jenofonte, *Helénicas* I, 7). Aunque este proceso se inscribe en un marco político de agria lucha entre facciones, no puede existir duda sobre la significación del hecho en sí, ya que privar de sepultura a un conciudadano constituye un grave delito. De la misma forma se justifica la actuación de Antígona en la tragedia de Sófocles, cuando desoyendo la orden dictada por el rey Creonte, cubre con polvo el cuerpo de su hermano Polinices, en una especie de entierro simbólico, y hace tres libaciones ante el cadáver, dando a entender claramente que el mandato religioso, aunque no está escrito, se encuentra por encima de la ley humana *(Antígona* 407 ss.). En efecto, desde Homero se tenía por cierto que el alma de los que no reciben sepultura no encontraba descanso, sino que erraba como un fantasma causando males en la tierra que les retenía contra su voluntad. A los ajusticiados se les arrojaba en una fosa y a los condenados por traición se les negaba la sepultura en la ciudad, por lo que tenían que ser enterrados en un país extranjero, con la consiguiente privación del culto funerario: el castigo a los delincuentes podía continuar incluso después de su muerte.

El ritual funerario se ajusta a un esquema general que consta de las siguientes partes: exposición del cadáver, transporte del mismo y funeral propiamente dicho. La primera fase recibe el nombre de *prothesis* y es conocida ya por representaciones del micénico tardío. El cuerpo del difunto es lavado y vestido y a continuación se expone durante un día entero. Esta operación tiene por objeto dar lugar al lamento fúnebre, es decir, a expresiones de dolor realizadas por las mujeres pertenecientes no sólo a la casa, sino que según la dignidad del muerto y los recursos de la familia, se podía contratar a otras mujeres —como las lloronas de Caria, auténticas especialistas en este arte, que todavía recuerda Platón *(Leyes* 800e)— o incluso obligarlas, como es el caso de las prisioneras troyanas en los funerales de Patroclo o mujeres de clase

inferior en otras localidades. Las lamentaciones iban acompañadas de gestos que remarcaban el dolor, actitudes que se corresponden con la creencia de que el alma del muerto, presente aunque invisible, recibía con agrado tales manifestaciones. De acuerdo con tal idea, las lloronas se mesaban los cabellos, se golpeaban el pecho y se arañaban las mejillas. Los parientes del muerto también hacían público su dolor con expresiones externas, como cortarse el cabello, vestirse con harapos y echarse ceniza sobre la cabeza, como ya hemos visto.

Al amanecer del tercer día después de la muerte, el cadáver era sacado fuera de la casa, utilizando el mismo catafalco en el que había sido expuesto, e inmediatamente trasladado al lugar de enterramiento. Esta segunda fase se conocía con el nombre de *ekphora*. Las familias aristocráticas utilizaban un carro tirado por caballos para trasladar al muerto, formando una procesión fúnebre en la que participaban los hombres armados y las lloronas, que seguían entonando lamentaciones con expresiones de dolor. La tumba estaba situada fuera de la ciudad, pues en la antigüedad se distinguía claramente entre las áreas de poblamiento y las necrópolis. Por lo general, las tumbas se situaban a lo largo de los principales caminos, como ocurrirá también en el mundo romano. El enterramiento dentro de la ciudad era algo excepcional, pero no imposible, como lo demuestra la presencia de tumbas infantiles. También podía concederse tal privilegio a un miembro destacado de la comunidad y en ese caso su sepultura se localizaba en un área pública, en el ágora o debajo del Pritaneo. Se trata entonces de excepciones honoríficas, como la de Eufrón en Tebas (Jenofonte *Helénicas* VII, 3.12), la de Brásidas en Anfípolis (Tucídides V, 11) o la de Timoleón en Siracusa (Plutarco, *Timoleón* 39), cuyas tumbas se transforman en sedes de un culto heroico.

La tercera fase del ritual dirigido a los muertos está definido por el funeral propiamente dicho, en el que a su vez se pueden distinguir tres partes. En primer lugar hay que considerar el ajuar funerario, esto es: los objetos que recibe el muerto y que se depositan en su tumba. Algunos de tales objetos tienen un carácter ritual, como los recipientes que contenían alimentos y bebida o la moneda que se ponía debajo de la lengua del muerto y que era el precio que tenían que pagar al barquero Caronte. Pero otros no representaban más que una idea de continuidad, de forma que el difunto sigue poseyendo los mismos instrumentos que le habían acompañado en vida, y así las tumbas masculinas se caracterizan por la presencia de armas y las femeninas sobre todo por objetos de adorno personal. Por otra parte se celebraban sacrificios en honor del muerto, que siguiendo la línea del sentido del ajuar, podía incluir también todo aquello que había utilizado en vida, de forma que era posible sacrificar perros y caballos, animales por otra parte propios del mundo subterráneo, pero también seres humanos, siendo estos últimos como ya sabemos muy infrecuentes. De todas formas se realizaban sacrificios animales y libaciones, estas últimas directamente sobre la tumba, y los vasos que se utilizaban se rompían y abandonaban allí mismo. La tercera parte del ritual está definida por el banquete funerario *(peridepnon)*, que en cierto sentido presupone el sacrificio de animales domésticos, cuya carne era consumida en honor del difunto. En un principio el banquete se celebraba en el lugar de enterramiento, en presencia del muerto, pero posteriormente se hizo común desplazar este ritual hacia la casa, donde si bien el difunto no estaba de cuerpo presente, sí era recordado para que el banquete conservara intacto su significado.

En tiempos más antiguos, el funeral de un noble era seguido de competiciones atléticas y también literarias, los llamados *agones*. Aquiles celebró unos juegos en el

campamento, en los que participaron los héroes aqueos, como culminación de los funerales de su íntimo amigo Patroclo (*Ilíada* XXIII, 260 ss.) y el poeta Hesíodo recuerda cómo ganó un trípode en los concursos convocados con ocasión de los funerales de Anfidamante, un noble de Calcis (*Trabajos* 654 ss.). Estas celebraciones iban dirigidas sobre todo a exaltar la nobleza del difunto y el poder económico de su familia, constituyendo en consecuencia una forma muy característica de los llamados gastos de prestigio. Ahora bien, estas manifestaciones no sólo se observan en los *agones*, sino que en general todo el ritual funerario constituía una ocasión muy propicia para ello.

La muerte de un miembro destacado de la comunidad y los funerales que seguían eran motivo de exaltación y glorificación del difunto, y al mismo tiempo de la familia, que no desperdiciaba la ocasión para manifestar su superioridad económica y social. Con estos fines, se incrementaba la complejidad de los rituales funerarios, las características de exposición y traslado del cadáver y sobre todo la destrucción de bienes mediante el enriquecimiento del ajuar. A lo largo del siglo VII a.C. se observan ciertas restricciones en los funerales aristocráticos, debido, por un lado, a la desaparición de los *agones*, coincidiendo con el desarrollo de los festivales ciudadanos y panhelénicos que institucionalizan a un nivel público las competiciones atléticas y literarias, y, por otro, a la intervención de los legisladores. En todo el mundo griego, estos últimos actuaron contra las costumbres aristocráticas, intentando privar a los rituales funerarios de toda expresión pública y relegarlos al interior de la casa, y para ello limitaron las manifestaciones de riqueza y en general todo el aparato y pomposidad (las plañideras, las expresiones de dolor, los trenos o composiciones líricas en honor de los muertos, los sacrificos, el ajuar, etc.) que singularizaba los funerales de la aristocracia, como puede observarse por las leyes de Solón en Atenas y de otros legisladores griegos. Estas medidas tienen, por una parte, un carácter suntuario, pues tratan de limar las asperezas sociales que se desataban con tales manifestaciones, pero al mismo tiempo se encuadran en un ambiente de definición de los valores ciudadanos opuestos a los tradicionales de la aristocracia, que pretenden convertir en héroes a sus muertos. Constituyen, pues, una expresión del ideal de la *sophrosyne*, del sentido de la medida, que se opone a la *hybris*, la excesiva soberbia de los elementos oligárquicos, aspectos que posteriormente serán interpretados en su favor por el pensamiento aristocrático.

El culto funerario continúa después del enterramiento del difunto. Algunos días después del sepelio, cuya localización exacta variaba según las ciudades, se celebraban sacrificios y banquetes en el mismo lugar de la tumba, hasta que finalmente se decretaba el fin del duelo (la duración de este último no era la misma en todos los lugares, siendo de once días en Esparta y treinta en Atenas). Los descendientes del muerto se encargaban del cuidado de la tumba y de la celebración periódica de los sacrificios y ofrendas. Estas últimas consistían en libaciones (*choai*) a base de una sopa de cebada, leche, miel, vino y aceite, así como la sangre de los animales sacrificados, líquidos que en ocasiones se derramaban sobre unos tubos clavados en la tierra para alimentar directamente al muerto. Las fiestas dedicadas a este último no ocupaban un lugar de excepción en el calendario cívico, si nos guiamos por el caso ateniense que es el mejor conocido. Por lo general, el día treinta de cada mes estaba dedicado a los difuntos y además el cumpleaños de cada muerto era celebrado también por los miembros de su familia, fiesta que recibía el nombre de *Genesia*. En Atenas, sin em-

bargo, las *Genesia* se convirtieron en una festividad fija, localizada el día 5 del mes de Boedromion, cuando todos los ciudadanos honraban colectivamente a sus muertos. Además se conoce también las *Nemesia*, fiesta ateniense en la que se conjuraba la cólera de los espíritus infernales. Pero el gran día de la muerte en el calendario público ateniense estaba encuadrado en las Antesterias, gran fiesta celebrada en honor de Dionysos. De los tres días que se componían estas últimas, el tercero, llamado *Chytroi*, estaba dedicado a los muertos, y Dionysos compartía el protagonismo con Hermes psicopompo. Entonces se preparaba un compuesto de frutos y cereales hervidos, la *panspermia*, que debía consumirse antes de llegar la noche. Cuando caía la oscuridad, se pronunciaba la frase «Afuera, Keres, las Antesterias han terminado», con la cual se increpaba a los espíritus para que abandonasen la tierra y retornasen al mundo subterráneo.

La adivinación

Las prácticas adivinatorias constituyen una de las operaciones religiosas más importantes no sólo en el mundo griego, sino que puede decirse que es característica común a todas las civilizaciones antiguas. Pero ante todo conviene hacer una consideración previa a propósito del significado de este fenómeno. En el lenguaje corriente, e incluso en algunas obras de contenido más específicamente religioso, se entiende por adivinación el intento por conocer el futuro —aunque en ocasiones la componente temporal se extiende al pasado o al presente— y también las cosas ocultas, utilizando para ello medios sobrenaturales. Sin decir que este concepto sea falso, no puede dejar de reconocerse que cuanto menos es parcial o incompleto, pues no comprende el fenómeno en toda su amplitud. En líneas generales, la adivinación puede definirse como una comunicación con la divinidad, con las fuerzas sobrenaturales que supuestamente intervienen en la vida del hombre y de la comunidad. Como tan acertadamente se ha afirmado, la adivinación responde a la nostalgia de un conocimiento, pero no del conocimiento del mañana, sino del conocimiento de dios. Este fenómeno implica la creencia en que existe una divinidad inteligente con la que el hombre puede establecer relaciones. Quizá no se trata tanto de una Providencia divina, que se preocupa por el hombre y le ayuda revelándole lo que ignora, sino sobre todo de la idea de que existe una interpretación constante de lo profano y lo sagrado, de que el mundo y el hombre, en virtud de ser creaciones de la divinidad, constituyen un reflejo, un microcosmos del universo divino. La adivinación es, pues, el camino más directo para entablar una relación con la divinidad, siempre y cuando ésta así lo quiera.

La comunicación con el orden sagrado se establece de dos maneras, según de dónde proceda la iniciativa. Por una parte, la divinidad puede manifestarse espontáneamente, sin que su voluntad haya sido requerida con antelación, como puede ser el caso de los prodigios, de la cledonomancia o de algunas profecías, en las que la palabra divina fluye espontánea y en muchos casos involuntariamente por boca del profeta. La mayor parte de las veces, sin embargo, es el hombre quien acude a la divinidad, empleando para ello los medios habituales. Ya en Platón (*Fedro* 244c) se encuentra una división que llegará a hacerse clásica, admitida en siglos sucesivos por Cicerón, Plutarco y otros autores que mostraron interés por el tema. Según esta clasi-

ficación, se diferencian dos tipos fundamentales en las prácticas adivinatorias: la inductiva o artificial (*entechnos*, *technikè*) y la intuitiva o natural (*atechnos*, *adidaktos*). La primera se funda en la observación de los fenómenos y signos que percibe el adivino; se trata de una actividad racional en su método, y de ahí el calificativo de arte o técnica que se aplica y el aprendizaje que tiene que seguir el que lo practica, pero que se apoya evidentemente en presupuestos irracionales. Por su parte, la adivinación intuitiva consiste en una especie de locura (*mania*), en una posesión divina (*enthousiasmos*); el adivino está considerado en este caso como directamente inspirado por la divinidad y este estado le provoca una situación de éxtasis, siendo así que en Grecia los enfermos mentales eran tenidos como vinculados al mundo sobrenatural. Aunque los griegos conocieron ambos tipos, fue la adivinación intuitiva la que alcanzó un mayor desarrollo, gracias sobre todo a la enorme importancia que adquirieron los oráculos panhelénicos. Tanto es así, que el término griego que designaba la adivinación, *mantiké*, deriva de *mania*, definiendo el todo por la parte. Pero esto no debe llevarnos a menospreciar el prestigio de la adivinación inductiva, pues aun en las épocas del mayor triunfo del racionalismo, mientras que la inspiración divina seguía gozando del favor general, el desprecio que sufría la primera por parte de filósofos y otros espíritus críticos no logró desterrarla de las preferencias populares, como queda patente en la siguiente anécdota a propósito del conflicto entre el adivino Lampón y el filósofo Anaxágoras:

> Se dice que un día llevaron ante Pericles la cabeza de un carnero que tenía un solo cuerno. El adivino Lampón, viendo que este cuerno había crecido fuerte y sólido en el centro de la frente del animal, declaró que el poder de las dos facciones que se dividían la ciudad, la de Tucídides y la de Pericles, se reunirían en la de uno sólo, en la de aquel en cuya casa se había producido el prodigio. Pero Anaxágoras, habiendo cortado el cráneo en dos partes, mostró que el cerebro no se había desarrollado con normalidad, sino que, puntiagudo como un huevo, se había desplazado hacia el centro de la bóveda craneana, allí donde estaba la raíz del cuerno. Entonces la admiración de los presentes se dirigió hacia Anaxágoras, pero poco más tarde se volvió sobre Lampón cuando Tucídides decayó y toda la política de la ciudad pasó a manos de Pericles (Plutarco, *Pericles* 6).

Años más tarde Anaxágoras sería acusado de *asebeia*, de impiedad, precisamente por otro adivino, Diopites, viéndose obligado a abandonar Atenas.

Adivinación inductiva

Este tipo de adivinación es más rico por el mayor número de técnicas que utiliza, aunque ya los propios antiguos reconocían su mayor artificialidad, y de ahí la menor fama que cosechó frente a los oráculos. Se basa, como acabamos de ver, en el análisis de los signos que de forma espontánea o a instancias directas de la divinidad, son enviados a los hombres para procurarles una cierta guía para determinadas acciones. Pero tales signos no se manifiestan de forma inteligible, sino envueltos en cierta aureola críptica, por lo que se hace necesario la presencia de un intérprete altamente cualificado. Surge así la figura del sacerdote adivino, del *mantis*, prototipo de hombre sabio. Se trata de auténticos profesionales que requieren largos periodos de aprendi-

zaje, formando agrupaciones para conservar y transmitir su saber especializado. También puede ocurrir que este don se transmita dentro de una misma familia, de generación en generación, tratándose siempre de personajes de la nobleza. Así aparece, por ejemplo, en los relatos míticos, cuando se hace de Mopso hijo de la profetisa Manto y nieto del adivino Tiresias; pero también se conocen casos históricos, como el de la familia de los Iamidas, en Olimpia (Píndaro, *Olímpicas* VI).

Cualquier signo es en principio susceptible de ser interpretado como manifestación de la voluntad divina, siempre que se produzca en el momento preciso: un temblor repentino del cuerpo o un tropezón podían ser considerados como tales, e incluso el estornudo era tenido por expresión de los dioses (Homero, *Odisea* XVII, 541 ss.; Jenofonte, *Anábasis* III, 2.9). En este grupo se pueden incluir los prodigios, *terata*, fenómenos, monstruosos o anormales, que dieron lugar a la técnica conocida con el nombre de teratomancia; se basa en que siendo el universo un todo coherente, cualquier anomalía en el orden universal constituye una manifestación de la divinidad.

Pero de todas las técnicas adivinatorias, hubo quizá tres que alcanzaron una mayor resonancia: la ornitomancia, la extispicina y la cledonomancia. La ornitomancia es la forma más importante de adivinación a través de los actos instintivos de los animales. Carentes de voluntad, estos últimos eran, según la creencia de los antiguos, susceptibles de recibir el impulso divino, pues sus movimientos, caracterizados siempre por la seguridad y precisión con que se realizan, no podían ser sino expresión de la voluntad de los dioses. Sin embargo, no todos los animales gozaban del mismo favor adivinatorio, sino que se establecían diferencias muy rígidas: las aves voladoras, y entre éstas las de rapiña, por su facultad para tocar el cielo, son por excelencia las mensajeras de la respuesta divina.

La ornitomancia era en todas partes una ciencia compleja y muy especializada, en la que a la hora de la interpretación se tenían en cuenta gran cantidad de factores. Sin embargo, aunque esta técnica alcanzó en Grecia no escasa importancia, nunca llegó a desarrollarse una auténtica sistemática, al estilo de la *disciplina* etrusca; además a partir de la época clásica, la ornitomancia pasó a un segundo plano por detrás de otras técnicas adivinatorias. Unos pájaros eran favorables por naturaleza y otros desfavorables, pero teniendo en cuenta que esta diferenciación no era universal, y así la lechuza, ave de Atenea, constituía un buen presagio para los atenienses y malo para los restantes griegos. Se prestaba especial atención al vuelo y así si el ave procedía del este, llevaba un vuelo elevado y las alas desplegadas, por lo general eran signos favorables, mientras que una procedencia occidental y un vuelo bajo y desordenado indicaba malos augurios. También contaban otros aspectos, como los chillidos que emitían las aves, el revoloteo, si había enfrentamiento entre ellas, etc. En cuanto a los animales terrestres, en líneas generales no gozaron de gran predicamento adivinatorio, sobre todo en Grecia: la serpiente y el lagarto, animales de Apolo, el principal dios de la adivinación, fueron prácticamente los únicos que atrajeron la atención de los griegos, aunque más tarde algunas especies acuáticas, por influencia de Oriente, se vincularon asimismo a santuarios apolíneos de la Grecia oriental.

La extispicina, llamada también hieroscopia y aruspicina, era quizá la técnica más compleja de todas las que conformaban la adivinación inductiva. Este método presuponía la creencia que la divinidad intervenía de forma muy acusada en la vida de los animales, ya no sólo en su comportamiento, sino también en su anatomía, que utilizaba para transmitir al hombre sus designios. La extispicina alcanzó una enorme

importancia en otros pueblos como el babilónico y el etrusco, pero también fue muy utilizada en Grecia según se cree por influencia oriental. En el mundo griego la extispicina formaba parte del sacrificio, pues eran las vísceras del animal inmolado, sobre todo el hígado —técnica que en este caso recibía el nombre específico de hepatoscopia— lo que constituía el objeto de la manipulación adivinatoria. Por ello esta técnica aparece muy unida a la empiromancia, o adivinación mediante el fuego, pues las víctimas sacrificadas eran como sabemos quemadas para su consumo, de forma que a través de diferentes signos proporcionados por la combustión o las evoluciones del humo, los especialistas podían interpretar la voluntad divina. Muy singular es el caso de los pitagóricos, quienes al tener prohibidos los sacrificios animales, pues eran hostiles a todo derramamiento de sangre, utilizaban la empiromancia vegetal.

Toda palabra, frase aislada o exclamación oídas por una persona preocupada por una idea extraña a quien habla, puede convertirse, para quien la oye, en signo profético. En efecto, a pesar de ser libre e inteligente, en ocasiones el hombre habla o actúa de manera involuntaria e inconsciente, por lo que puede considerarse que así lo hace por impulso divino. Esto es lo que los griegos llamaban un *clêdon* y la técnica de adivinación derivada, cledonomancia, principio que se plasmó en el célebre adagio griego sobre que «la verdad sale por boca del niño». Un caso ejemplar sobre este método es el que narra Herodoto a propósito de la batalla de Micala, cuando unos embajadores samios se presentaron a Leotíquidas, rey de Esparta y comandante en jefe de los griegos, para pedirles alianza contra los persas:

> Estando el enviado samio en el momento principal de su discurso, Leotíquidas le interrumpió con una pregunta, bien fuese por el deseo de oír un *clêdon*, bien por inspiración de algún dios: «Amigo samio, ¿cuál es tu nombre?» «Hegesístrato», le respondió [el término significa «conductor del ejército»]. Al punto Leotíquidas, temeroso de que pudiera añadir otra palabra, le replicó: «Acepto el presagio, y te ruego que navegues con nosotros...» (IX, 91)

La cledonomancia llegó incluso a aplicarse en santuarios oraculares, como el que menciona Pausanias que se practicaba en la ciudad aquea de Farai: el devoto depositaba una moneda junto a la estatua de Hermes, situada en el centro del ágora, y transmitía al dios su consulta, a continuación se tapaba los oídos y abandonaba la plaza; las primeras palabras que oía cuando abandonaba el lugar eran consideradas como la respuesta del dios (VII, 22.3).

La religión griega conoció otras muchas formas de adivinación inductiva, pero en ningún momento alcanzaron la importancia de las anteriores. Entre ellas se cuenta la interpretación de los fenómenos atmosféricos, los *meteora*, signos evidentes de comunicación divina, y sobre todo de Zeus, dios del tiempo y posesor del rayo. Este último elemento, junto con el trueno, eran los presagios más señalados. También se utilizaba con bastante frecuencia la cleromancia o adivinación por las suertes, pues estas últimas no eran sólo cuestión de azar, sino también se consideraban manifestación de los dioses. Este sistema tenía una amplia vertiente política, sobre todo en la designación de algunas magistraturas y sacerdocios menores o de los miembros de los tribunales de justicia, que en vez de ser elegidos directamente por el pueblo, eran nombrados mediante sorteo, de forma que se descargaba sobre la divinidad parte de la responsabilidad de la elección. Dentro de esta categoría existían diferentes varie-

dades en función del instrumento que se utilizaba, como las flechas (belomancia), las varitas (rabdomancia) o los dados (psefomancia); estos últimos se usaban en el santuario ático de Atenea *Skiras*. Otros métodos como la hidromancia (adivinación por el agua) o la catoptromancia (adivinación mediante los espejos), basadas en la virtud mágica que poseen los objetos resplandeciemtes, eran ya menos corrientes aunque no desconocidos, como el que menciona Pausanias en el santuario de Deméter en Patras (VII, 22.12).

Los oráculos

Según se ha dicho con anterioridad, la adivinación a través del oráculo es la que mayor desarrollo alcanzó en el mundo griego. Si hacemos caso de Platón, Sócrates afirmaba que «la locura es el manantial de los mejores bienes, siempre que proceda del favor divino», y a continuación exponía los cuatro tipos de «demencia» que en su opinión gozaban de esta cualidad: la profética, que procede de Apolo; la ritual, proporcionada por Dionysos; la poética, que deriva de las musas, y la erótica, que tiene su fuente en Afrodita (Platón, *Fedro* 244a ss.).

Como toda clasificación, tampoco ésta es exacta con total precisión, de manera que pueden señalarse algunas formas de adivinación que en cierto sentido participan de uno y otro tipo. Tal es, por ejemplo, el caso del oráculo de Dodona, considerado como el más antiguo de todos los griegos. Situado en el Épiro, en el país de los molosos, el santuario de Dodona estaba dedicado a Zeus, que probablemente sustituyó a una divinidad más antigua. Es el único centro oracular específicamente mencionado en la *Ilíada*, donde se habla de las curiosas costumbres de sus sacerdotes, los *selloi*, quienes dormían en el suelo y no podían lavarse los pies. Fuentes posteriores hablan, sin embargo, de tres sacerdotisas que actuaban como medium, las *Peleiai* («palomas»), por lo que cabe la posibilidad que al igual que sucedía en Delfos, el servicio del templo fuese desempeñado por dos colegios, uno masculino y otro femenino. El procedimiento adivinatorio consistía en lo siguiente: el consultante escribía la pregunta sobre una tablilla de plomo y Zeus respondía mediante el susurro que provocaba el viento al mover las hojas de la encina sagrada y, en un segundo momento, también a través del ruido que hacían unos calderos de bronce al chocar con ellos unas cadenillas movidas por idéntica causa. Las sacerdotisas se sumían en un estado de éxtasis, anunciaban lo que les había comunicado la divinidad y cuando recobraban la normalidad, no recordaban nada de lo que habían dicho. Probablemente los sacerdotes ponían después por escrito, y utilizando un lenguaje un tanto críptico, la interpretación final del oráculo.

También la oniromancia, o adivinación por los sueños, participa de los dos tipos reseñados. Esta práctica se basa en la creencia de que los sueños no son causados por el sujeto, ni tampoco por impresiones externas, sino que obedecen a la influencia divina. De esta manera, los sueños se convertían en comunicaciones sobrenaturales, hechas con un lenguaje simbólico, que se hacían inteligibles después de haber sido interpretadas de acuerdo con determinadas reglas. Por ello la oniromancia comprende dos operaciones sucesivas, primero la oniroscopia u observación de los signos, que aunque sustraída a la voluntad, puede ser facilitada por medios artificiales, y a continuación la onirocrítica o intepretación de dichos signos. El carácter mágico y

adivinatorio de los sueños era ya conocido por Homero (*Odisea* XIX, 560 ss.) y posteriormente aparecieron diversos santuarios donde se practicaba la oniromancia. Uno de los más famosos era el del héroe Anfiarao en Oropos (Pausanias I, 34.5), donde el devoto, una vez que se purificaba y cumplía los sacrificios de precepto, dormía en el santuario y los sacerdotes interpretaban su sueño. La técnica que se desarrolló a partir de este concepto fue perfeccionándose con el transcurrir del tiempo, alcanzando un punto culminante con la obra de Artemidoro de Éfeso, quien redactó un completo tratado en el siglo II d.C.

Una variante muy importante de la oniromancia era la adivinación terapéutica o curación a través del sueño. En el mundo griego esta actividad estaba especialmente vinculada a Asclepios, convertido como ya veíamos en su momento en dios de la medicina, y se desarrollaba en sus santuarios, que disponían de unos ambientes muy particulares: así sucede en Epidauro, donde se conservan las ruinas de un enigmático edificio redondo y de un amplio pórtico en dos plantas, donde los enfermos dormían y designado en la epigrafía con los nombres de *enkoimeterion* y *abaton*. Los enfermos tenían que cumplir unos complejos rituales preparatorios, consistentes en sacrificios y purificaciones, todo ello con la finalidad de fomentar en el individuo un ambiente de misticismo y sobrecogimiento propicio al milagro. A continuación pasaban a la fase de la incubación, en la que tendidos sobre pieles de animales en el pórtico antes mencionado, dormían con la esperanza de recibir del dios una comunicación que bien les curara instantáneamente, o bien les transmitiera la terapia adecuada sus males, para lo cual disponían de la inestimable ayuda de los sacerdotes, verdaderos médicos dotados de gran experiencia y conocimientos. Los enfermos sanados mostraban su reconocimiento, además de con las ofrendas destinadas al mantenimiento del culto, con exvotos que representaban el órgano o la parte de su cuerpo donde radicaba el mal.

La necromancia es la adivinación a través del espíritu de los muertos. Está muy vinculada con la oniromancia, pues en muchas ocasiones la respuesta se recibe en sueños, y de ahí la costumbre de dormir sobre las tumbas para recibir el espíritu del difunto cuya asistencia se invoca. La necromancia está también muy relacionada con la magia, pues a veces se requiere la preparación de sustancias y la pronunciación de sortilegios para que el espíritu se manifieste. La necromancia presupone una creencia en la vida de ultratumba, en la que los difuntos siguen una existencia fantasmagórica, como la que se imaginaban los griegos y así aparece en la *Odisea.* Aunque este método adivinatorio no llamó especialmente la atención de los griegos, existían algunos oráculos necrománticos, como el de Ephyra, situado en la Tesprótida, donde el tirano corintio Periandro conjuró el alma de su esposa muerta (Herodoto V, 92). Las excavaciones llevadas a cabo en el lugar han puesto al descubierto una estructura arquitectónica del siglo IV a.C., en la que se han podido identificar baños para las purificaciones, salas dedicadas a la *incubatio* y una cripta abovedada que representaba el mundo de los muertos.

Un oráculo que pertenece asimismo a esta esfera «oscura» de la adivinación es el que presidía Trofonio en Lebadea, Beocia. Según el relato de Pausanias (IX, 39), el devoto realizaba un verdadero viaje al mundo subterráneo. Después de experimentar complejas preparaciones rituales, el consultante era conducido por la noche a una cámara, donde un torbellino de aire le arrastraba por una abertura del tamaño de un hombre que había en el suelo, conduciéndole a la parte más profunda de la caverna



Exvoto terapéutico. Atenas. Museo de Historia y Etnología.

donde estaba el oráculo. Allí, en el *adyton*, en medio de visiones y de extrañas voces, recibía la revelación de Trofonio. Aturdido y bastante indispuesto, el consultante regresaba a la superficie, donde era interrogado por los sacerdotes que redactaban definitivamente el oráculo.

Las cuevas constituían un lugar muy apropiado para acoger prácticas adivinatorias, pues las propias condiciones naturales creaban un ambiente muy propicio, aunque no necesariamente tenían que vincularse a la oniromancia o a la invocación a los difuntos. Especial significación tienen en este contexto los oráculos de Gea, la Tierra, que se retrotraen a una época muy primitiva. En Olimpia esta antiquísima divinidad fue sustituida por Zeus, pero la toponimia sacra y la propia tradición mantuvieron vivo el recuerdo de la actividad oracular de Gea en esta localidad, como se deduce de un texto de Pausanias:

> En el llamado Gaion hay un altar de la Tierra; también éste es de ceniza. Según se dice, en tiempos más antiguos había también aquí un oráculo de la Tierra. En lo que se llama el Stomion [«la boca (de la cueva)»] se ha levantado el altar de Temis (V, 14.10).

De igual manera, Gea y su hija Temis fueron expulsadas de Delfos por una divinidad más reciente, en esta ocasión Apolo, quien sustituyó el oráculo de carácter oniromántico que allí se practicaba. Sin embargo, no sucedió así en todas partes. En las proximidades de Aigira, en Acaya, existía un santuario a Gea pegado a una cueva; la sacerdotisa sólo debía haber tenido un marido y se le imponía la abstinencia sexual, controlada mediante una ordalía consistente en beber sangre de toro, que se suponía fatal para las que no guardaran la castidad. El método de adivinación consistía en que la sacerdotisa penetraba en la cueva, allí era poseída por la divinidad y salía con la respuesta a la cuestión planteada por el consultante (Pausanias VII, 25.13; Plinio, *Historia Natural* 28, 147).

Pero entre todos los dioses griegos, el que asume un papel más sobresaliente en la adivinación intuitiva fue indudablemente Apolo, cuyo santuario de Delfos se convirtió ya a partir del siglo VIII en el principal centro de culto y de profecía de todo el mundo griego, incluso con atracción suficiente para convocar en su oráculo a políticos y ciudades extranjeras. Como se acaba de decir, Apolo no fue el primero en instalarse en Delfos. Según Esquilo, Apolo llegó pacíficamente a Delfos, donde recibió como regalo la posesión del oráculo de manos de Febe, quien a su vez la había heredado de Temis y ésta de Gea (*Euménides* 1 ss.). Pero se trata de una versión un tanto edulcorada, claramente de inspiración proateniense, pues presenta a Apolo recorriendo un itinerario que desde Delos le conduce hasta Delfos pasando por Atenas, cuyas jóvenes le van abriendo el camino y civilizando esos territorios. Más antigua es la versión que aparece de forma sintética en el *Himno a Apolo* (214 ss.) y más desarrollada en Eurípides (*Ifigenia en Tauride* 1247 ss.). En esta última obra, Apolo da muerte a la serpiente monstruosa, Python, que vigilaba el oráculo de Gea, y expulsa a Temis; Gea se venga enviando sueños proféticos a los hombres, con lo que crea una situación de angustia que obliga a la intervención de Zeus; éste destierra la oniromancia y concede la propiedad del santuario a Apolo. Evidentemente la serpiente Python, uno de los elementos más arcaicos de la leyenda, representa a la Tierra y su muerte por parte de Apolo la apropiación de un centro oracular.

La intérprete de Apolo era la Pythia, mujer de edad madura que una vez reclutada, se dedicaba de por vida al servicio en el templo. Con anterioridad al rito estrictamente oracular, tanto el consultante como la profetisa debían cumplir los ritos preceptivos. El día fijado, los consultantes se concentraban a la entrada del recinto sacro, entregaban a los sacerdotes el *pelanos*, o torta ritual, y sacrificaban una cabra en honor de Apolo, con lo cual ya estaban listos para, de uno en uno, penetrar en el templo y plantear directamente su pregunta. Por su parte, la Pythia se purificaba probablemente mediante un baño en la fuente Castalia, mientras que el templo era fumigado mediante el humo de las hojas de laurel quemadas sobre el hogar. El acto adivinatorio tenía lugar en el interior del templo de Apolo, en el *adyton*, donde se encontraba el *omphalos*, piedra ovoide que simbolizaba el centro del mundo, y junto a él el laurel sagrado, árbol de Apolo. El suelo tenía en este lugar una abertura que comunicaba con el mundo subterráneo y sobre ella se situaba el trípode con un caldero tapado, que servía de asiento a la Pythia, la cual se presentaba vestida de doncella, símbolo de la pureza con la que tenía que desempeñar su función. La Pythia era asimismo purificada con el humo del laurel, planta que cumplía un papel muy destacado, pues la sacerdotisa a la vez que masticaba hojas de esta misma planta sostenía en la mano una rama del árbol; todo ello, unido al agua de la fuente Casotis que bebía, provocaba el trance.

La Pythia actuaba como medium, de manera que no era ella la que hablaba, sino el propio Apolo: la sacerdotisa era poseída por la divinidad, se convertía en *entheos*, llena de dios, quien se servía de su boca como si fuera la suya propia, y de ahí que sus palabras, no simpre inteligibles, fuesen dichas en primera persona, nunca en la tercera, cambiando además la voz a un tono ronco característico, si hacemos caso de Plutarco (*Cuestiones sobre el banquete* I, 5.2), del *enthousiasmos*. Mucho se ha discutido sobre las causas que originaban el éxtasis de la Pythia, pero los resultados no han sido muy satisfactorios. Las excavaciones arqueológicas han demostrado que la oquedad situada bajo el trípode no buscaba otro efecto que el puramente efectista, puesto que los estudios geológicos no han encontrado la menor huella de unas emanaciones gaseosas que supuestamente embriagarían a la profetisa. Lo mismo sucede con las hojas de laurel, de las que se ha demostrado que carecen de cualquier sustancia alucinógena. Por tanto, y a la vista de estas consideraciones, se cree que la Pythia entraba en trance por propia sugestión, lo cual es perfectamente explicable desde el terreno de la psicología, aunque no puede descartarse que estas mujeres sufriesen cierto grado de esquizofrenia que les facilitaba ese cambio de personalidad con el cual realizaban su función oracular.

Es inevitable plantearse la cuestión, a la vista del inmenso éxito que alcanzó el oráculo, sobre la veracidad el procedimiento utilizado. En la mayoría de los casos, como la Pythia hablaba un lenguaje confuso y muchas veces ininteligible, la respuesta se entregaba posteriormente, redactada en verso por los sacerdotes del templo, los llamados *prophetes*, quienes solían utilizar además un estilo arcaico y con una redacción voluntariamente ambigua. Por tanto, todo sería el producto de una gran manipulación y el éxito del oráculo se debería, por una parte, a una formidable red de información y, por otra, a la publicación masiva de profecías *post eventum*, actividad en la que los sacerdotes más que la Pythia serían los auténticos protagonistas. Ciertamente la situación podía prestarse a ello, pero no conviene ser excesivamente radicales. Por algunos testimonios se sabe que la Pythia no siempre entraba en trance y que

en ocasiones fingía, pero ello no significa que hubiese un engaño generalizado. También se conocen varios casos de soborno, pues dada la importancia del oráculo en la vida política griega, sus decisiones podían influir decisivamente en la historia interna de las ciudades. Así ocurrió con los reyes de Esparta Cleómenes I (Herodoto VI, 66; Pausanias III, 4.3) y Plistoanax (Tucídides V, 16), quienes indujeron con dinero a la Pythia para que respondiera en su favor. Sin embargo, el dato significativo está en que fue la Pythia la directamente afectada, lo que quiere decir que sus palabras podían ser entendidas, con lo que las posibilidades de manipulación por parte de los sacerdotes no eran tan amplias como en principio pudiera creerse, aparte de que tampoco existía un interés especial en engañar.

El oráculo de Delfos era, pues, el principal centro profético de todo el mundo griego y en consecuencia a él acudían gentes procedentes de todas partes, incluso de países extranjeros. Fue tal la avalancha de devotos que pretendía consultar al dios, que los sacerdotes trataron de desarrollar un sistema alternativo de adivinación, encontrándolo en la cleromancia, recurso al que posteriormente también se vio abocado el santuario de Dodona. La cleromancia está perfectamente atestiguada en Delfos a comienzos del siglo IV a.C., como lo prueba una inscripción en la que se fijaba la tarifa para el pueblo de Skiathos; pero otros indicios conducen a suponer que ya estaba activa en el siglo VI. Hay que tener en cuenta que en un principio la Pythia sólo estaba preparada para entrar en contacto con la divinidad una vez al año, el día siete del mes de Bysios, aniversario del nacimiento del dios, coincidiendo con el inicio de sus fiestas de primavera y la celebración de la epifanía de Apolo. Pero conforme iba creciendo la importancia del oráculo y el número de sus solicitantes, se amplió el periodo de consulta fijándose en una vez al mes, el día 7, a excepción de los tres meses de invierno, cuando Apolo abandona el santuario; además podían celebrarse consultas extraordinarias, excepto en aquellos días que el calendario religioso consideraba nefastos. Por el contrario, las consultas cleromá nticas, que también eran respondidas por la Pythia, no tenían fechas precisas, sino que debían llevarse a cabo con mucha frecuencia, salvo naturalmente en los antedichos días nefastos.

Sin duda alguna, la edad arcaica asiste a los momentos más sobresalientes en la historia del santuario de Delfos. Como veremos en un capítulo sucesivo, Delfos se convierte en el punto de referencia vital del mundo griego, tanto desde un punto de vista privado como público. Desde su sitial y con el oráculo como arma invencible, Apolo dirigía la vida de los griegos, imponiendo sus doctrinas y manteniendo el orden establecido. Sin embargo, en la época clásica la situación evolucionó desfavorablemente para el santuario, pues si bien su autoridad en cuestiones de moralidad permaneció más o menos incólume, respecto a la vida política las circunstancias no eran las mejores. Primero hay que tener en cuenta la política favorable a los persas del oráculo en los difíciles tiempos de la revuelta jonia, como perfectamente se comprueba en el episodio de los cnidios (Herodoto I, 174), errores que posteriormente consiguió enmendar una vez producida la victoria helena frente a Jerjes. Después la actitud respecto a Atenas, a la que el sacerdocio délfico relegó a un segundo plano, procurando defender con mayor fuerza las posiciones de su enemiga Esparta. Esta situación provocó que los atenienses, arrastrando con ellos a otros griegos, dejaran de consultar a Delfos y, por el contrario, beneficiaran a otros centros oraculares, como los de Dodona y el de Amón en el oasis egipcio de Siwa, que a partir de estos momentos experimentan un auge bastante notable, con lo que la primacía délfica atra-

vesó periodos de dificultad. Esta pérdida de la independencia política no hizo en definitiva sino vincular a Delfos a la esfera de la potencia dominante, que utilizaba su enorme pero cada vez menor prestigio con unos fines partidistas.

Es un hecho aceptado que Apolo era en Grecia el padre de la adivinación intuitiva, de la inspiración profética. La antigua opinión según la cual habría sido Dionysos quien proporcionó a Apolo esta cualidad introduciéndola en el santuario de Delfos, hace tiempo que se encuentra con graves dificultades. En efecto, Dionysos, como ya sabemos, ocupaba el templo de Delfos durante los tres meses de invierno en que Apolo, en una de sus tradicionales desapariciones, se retiraba al país de los Hiperbóreos; Dionysos tenía en Delfos su propio servicio sacerdotal, compuesto por las *thyiades* y los *hosioi*, que en algunas fuentes aparecen también colaborando en el culto de Apolo. Se conoce un templo dedicado a Dionysos, donde se practicaba una rara mezcla de adivinación terapéutica y profecía inspirada, según lo transmite Pausanias:

> Ellos celebran orgías, muy dignas de verse, en honor de Dionysos, pero no hay ninguna entrada a la capilla ni poseen imagen que pueda verse. Las gentes de Anficlea dicen que este dios es su profeta y el que les socorre en sus enfermedades. Las enfermedades de los anficleenses y de sus vecinos son curadas por medio del sueño. Los oráculos del dios son dados por medio del sacerdote, que los formula cuando se halla bajo la inspiración divina (X, 33.11)

Sin embargo, no parece que en Delfos existiese la menor relación entre el éxtasis de la Pythia y la locura dionisíaca, como sí sucedía en Anficlea, y además durante los tres meses de dominio dionisíaco en Delfos, el oráculo no funcionaba. Por el contrario, Apolo aparece siempre vinculado a la profecía y a los profetas inspirados, y sus santuarios oraculares se extendieron considerablemente por todo el mundo griego.

Al círculo apolíneo pertenecían esos adivinos extáticos que pululaban por todas las ciudades. La leyenda ha magnificado esta situación, encontrando en la troyana Casandra, hija de Príamo, a su ejemplo más representativo. Según el mito, Casandra adquirió sus virtudes proféticas como un regalo de Apolo, quien se las concedió a cambio de sus favores; pero una vez instruida, Casandra se negó a otorgar su parte del pacto, por lo que Apolo la condenó a que sus profecías nunca serían creídas, y así se la representa en la tragedia de Esquilo *Agamenón*, experimentando el sufrimiento de tener que profetizar su propia muerte. También las Sibilas se relacionan estrechamente con Apolo, mencionadas ya por Heráclito (fr. 92 Diels) como figuras de un pasado muy lejano, cuya obra sobrevivía en la forma de oráculos tradicionales, recogidos posteriormente en colecciones.

La fama de Apolo se extendió a la par que sus santuarios oraculares. Se conocen muchos de ellos, pero de algunos como el de Abae en Focidia o el de Tegira en Beocia, tan sólo el nombre; en Tebas también había uno, llamado de Apolo *Ismenio*, donde según Herodoto (VIII, 134) se consultaba a través del sacrificio. También en territorio beocio, en el monte Ptoion, junto al lago de Copais y cerca de la ciudad de Acrefia, había un oráculo de Apolo, quien suplantó a una divinidad local vinculada a la Tierra; a tenor del relato de Herodoto (VIII, 135), existía una cueva a la que se accedía desde el interior del santuario, allí se encerraba por la noche el sacerdote, bebía agua de una fuente y se inspiraba para dar la respuesta a la consulta previa. Otro

santuario de estas características se localizaba en Argos y estaba dedicado a Apolo *Pythiaios*, término que refleja la influencia délfica. El oráculo funcionaba de la siguiente manera: una vez al mes, se ofrece por la noche el sacrificio de un cordero, cuya sangre es bebida por la sacerdotisa, que por este medio resulta inspirada por la divinidad.

Al margen de Delfos, los santuarios más famosos de Apolo eran quizá los que se encontraban en el Asia Menor, aunque en época clásica sufrieron una fase de decandencia para resurgir con gran fuerza en el periodo helenístico. El de Patara, en Licia, conservaba ciertos rasgos orientales: allí la sacerdotisa dormía en el santuario y era visitada por la divinidad, que utilizaba su boca para expresarse. Más importantes fueron el de Didima y el de Claros. Este último se decía que había sido fundado por el mítico adivino Mopso y al igual que el de Delfos, poseía también un *omphalos*; el medium era aquí un hombre, quien para entrar en contacto con la divinidad, se encerraba en una oscura cueva situada dentro del recinto sacro y bebía el agua de una fuente subterránea; los restantes sacerdotes recogían entonces las respuestas y se las entregaban a los devotos. En Didima el culto estaba dirigido por la familia de los Branquidas. Los consultantes se dirigían primero al llamdo *chresmographion*, esto es, una oficina de oráculos donde planteaban su pregunta, y no podían asistir al acto puramente oracular. Éste se desarrollaba en un pequeño patio situado en el interior del santuario, donde se encontraban la estatua de Apolo, un laurel y una fuente; en este ambiente la profetisa, después de estar recluida varios días, respondía a las consultas.

Capítulo IV

La religión y la ciudad

Jorge Martínez-Pinna

La religión en el origen de la «pólis»

Los antiguos griegos definían la *pólis* como una comunidad política de hombres libremente asociados. El sentimiento de pertenencia a un grupo así definido no sólo se comprendía desde un punto de vista político, como si el ciudadano fuese solamente aquel individuo dotado de unos derechos, con la obligación de cumplir ciertos deberes y sometido a la misma ley que el conjunto de sus iguales. La solidaridad del grupo se manifestaba también desde la perspectiva de la religión, pues entre los mencionados deberes del ciudadano, además de observar el cumplimiento de la ley y obedecer las decisiones de sus magistrados, se encontraba asimismo la obligatoriedad de respetar y participar de la religión de su ciudad. Esta última puede definirse entonces, sin menoscabo de lo anterior, también como una comunidad religiosa, y, en efecto, es lícito considerar que la comunidad de culto constituyó uno de los criterios de cohesión más señalado en la unidad interna de la *pólis* griega ya desde el mismo momento de su nacimiento.

Estudios recientes sobre el origen de la ciudad en Grecia recuerdan continuamente la importancia del factor religioso en el proceso de formación urbana. Contemporáneamente a la obra de Homero y de Hesíodo, es decir, al mismo tiempo en que se están definiendo a través de la tradición épica los puntos cardinales de la religión griega, la arqueología nos descubre, dentro de sus limitaciones, el surgimiento de un nuevo concepto en la relación del hombre con lo sagrado. Mientras que en los siglos x y ix a.C., el número de lugares de culto conocidos es extraordinariamente reducido, el siglo viii asiste a una multiplicación muy notable de los mismos, que ahora se distribuyen por todas las áreas de la civilización griega clásica. En la gran mayo-

ría de los casos no se documentan restos de culto anterior y su existencia viene denunciada por los depósitos votivos, esto es, unas fosas donde se acumulaban las ofrendas que depositaban los fieles. La evolución que experimentan es muy significativa, pues en un principio estas últimas consistían sobre todo en cerámicas y pequeñas figuras en terracota, pero inmediatamente su riqueza se incrementa con la aportación de objetos metálicos. Este hecho en sí mismo no indicaría gran cosa si no fuera porque se presenta acompañado de otro fenómeno bastante singular, a saber, el empobrecimiento paralelo de las tumbas en lo que se refiere a la presencia del metal. Se trata por lo general de objetos de adorno personal, como ciertos tipos de fíbulas o prendedores, y calderones y cuencos de bronce, que aparecen con mucha frecuencia en los enterramientos aristocráticos de finales del siglo IX y comienzos del siguiente, pero que ahora pierden su originario carácter funcional para convertirse estrictamente en votivos, por lo que su utilización queda limitada a los depósitos sacros en los lugares de culto. Un detalle muy significativo al respecto es el notable tamaño de tales objetos (algunas fíbulas alcanzan los 80 centímetros de longitud) y su complejidad decorativa, aspectos que denotan claramente su ausencia de funcionalidad y que por el contrario se han convertido en magníficos dones de ofrenda a los dioses. No muy diferente es la situación con respecto a las armas, uno de los elementos más representativos en las tumbas aristocráticas, que mejor expresan el prestigio y el papel que el noble desempeña en la sociedad, y que a finales del siglo VIII a.C. comienzan a ausentarse en el ajuar funerario y a convertirse en objeto votivo.

Este desplazamiento de la riqueza desde la tumba hacia el santuario es un fenómeno altamente representativo de los nuevos tiempos. No se trata de admitir, como es lógico, que la aristocracia renuncie a manifestar su superioridad en el campo funerario, pues esta última continúa haciéndose patente a través de la expresión arquitectónica de la tumba y sobre todo de la complejidad que va adquiriendo el culto a los muertos, como veíamos en un capítulo anterior. Lo que sucede es que parte de la riqueza se sustrae al entorno individual o familiar y se destina a una utilización pública a través del santuario, lo que indica un cambio muy significativo en la mentalidad de la aristocracia, integrada ahora en el seno de una comunidad muy alejada de lo que representaba el *oikos* homérico, y en definitiva en la relación del hombre con lo sagrado y en su propio comportamiento religioso. El santuario no es expresión de una religiosidad familiar y muchísimo menos individual, como era lo común en los siglos oscuros, sino que por el contrario refleja un sentimiento colectivo. Con otras palabras, en estos momentos avanzados el siglo VIII a.C. asistimos al surgimiento de una comunidad religiosa que gira alrededor del santuario, manifestación en el campo religioso de la propia definición de la *pólis* como comunidad política.

En consecuencia con todo lo anterior, lógicamente se plantea la cuestión de los primeros santuarios, también una creación del siglo VIII. Aunque Homero es contemporáneo de todos estos acontecimientos, y su papel como uno de los «fundadores» de la religión oficial griega es fundamental, como ya hemos comprobado, en sus poemas se trasluce, de acuerdo con la composición épica, una clara manifestación de arcaísmo, una tendencia a reflejar un tiempo pasado, heroico, y, por tanto, algunas escenas rituales que describe hacen referencia a la etapa «oscura» inmediatamente anterior. Así sucede, por ejemplo, respecto a los lugares de culto. Si bien en alguna ocasión Homero parece conocer la existencia del templo, como en la descripción de la ciudad de los feacios que Nausicaa transmite a Odiseo (*Odisea* VI, 162 ss.) o en al-

gunos pasajes sobre la ciudad de Troya, el universo ritual en que se mueven sus personajes se caracteriza por una cierta indeterminación espacial, sin una separación neta entre espacio sagrado y espacio profano. Los lugares sacros más corrientes en el mundo homérico son los bosques *(alsos)*, y en general aquellas otras áreas donde puede manifestarse la divinidad, según hemos tenido ocasión de comprobar en un capítulo anterior. Pero no nos encontramos ante un espacio sagrado perfectamente definido, institucionalizado como tal. Así se observa con total claridad en el famoso sacrificio en honor de Poseidón celebrado a instancias de Néstor, rey de Pilos, donde todo el ritual se desarrolla en la playa, sin realizar previamente ninguna operación de delimitación espacial, donde sólo la inmediata vecindad del mar, dominio de la divinidad a la que se dirige el sacrificio, confiere cierta validez religiosa *(Odisea* III, 1 ss.).

Muchos de estos emplazamientos sacros permanecieron tal cual a lo largo de toda la Antigüedad, con su carácter «salvaje» y poco diferenciado respecto a su entorno, reducto de una religiosidad generalmente local. Pero los lugares dedicados a los grandes dioses y con manifestaciones de culto colectivo experimentan a lo largo del siglo VIII una notable evolución, definiéndose entonces el santuario dotado de esos tres elementos fundamentales que destacábamos en el capítulo anterior: témenos, altar y templo. El primer testimonio disponible que anuncia estas novedades es un simulacro en terracota, datado a comienzos del siglo VIII y procedente del recinto sacro de Hera en Perachora, cerca de Corinto. El modelo reproduce un pequeño edificio de madera y adobe, cuya presencia se documenta asimismo en otros lugares, hasta que en el último tercio de ese mismo siglo se impuso la estructura canónica del templo griego, de planta rectangular, heredera de la arquitectura doméstica.

La aparición del santuario significa entonces una modificación sensible en la percepción del espacio, definiendo por vez primera unos ámbitos estrictamente sagrados con una clara separación respecto al universo profano. Pero al mismo tiempo, y retomando las ideas expresadas hace un momento, el hecho es también indicativo de un profundo cambio de mentalidad, así como de la existencia de un nuevo concepto de comunidad, dotada de la suficiente organización interna para movilizar los recursos económicos necesarios y con la capacidad para materializar el sentimiento de religiosidad colectivo que subyace en todo este fenómeno. Como se ha llegado a decir, la aparición de estos santuarios se identifica al «acta de nacimiento» de la *pólis*. La religión ciudadana que surge entonces se refleja por una parte, y en lo que se refiere a este mismo ámbito de los santuarios, en la institución de una divinidad poliada, es decir, aquella que se convierte en protectora de toda la comunidad y cuyo templo se alza en un lugar destacado, por lo general la acrópolis, en el interior del recinto urbano. Este elemento posee una enorme importancia, pues significa el reconocimiento por parte de una comunidad organizada de una religiosidad que se sitúa por encima de las creencias y prácticas cultuales de naturaleza restrictiva, propias de un grupo reducido o de una familia, que sin dejar de existir, pasan a un segundo plano por detrás del interés religioso colectivo. Pero no sólo hay que considerar la divinidad poliada, sino que asimismo otros dioses son integrados en la estructura ciudadana, porque la función que representan es imprescindible para la supervivencia de esta última. De acuerdo con este principio, los santuarios suburbanos y extraurbanos, con su condición de escenario de cultos agrarios, curotróficos o apotropaicos, forman desde sus mismos orígenes parte integrante del universo religioso de la *pólis*. Por ello no debe sorprender que la arqueología demuestre la contemporaneidad ori-

ginaria de los templos situados fuera y dentro de la ciudad, pues tanto unos como otros participan de un mismo sistema. Atenea en su papel de principal ocupante de la acrópolis, y Hera, Apolo y Artemis como señores del entorno rural —aunque como ya sabemos las localizaciones no siempre son precisas—, son las divinidades más favorecidas en los primeros pasos de la arquitectura religiosa.

La importancia de la religión en el nacimiento de la *pólis* se extiende a otro ámbito también de gran significación, el culto a los héroes, donde se manifiesta a varios niveles. La institución del culto heroico, siempre en torno a una tumba, tiene lugar tanto en ambientes urbanos como en rurales. Los primeros se identifican por lo general a aquellos que se celebran en honor del fundador de la ciudad, bien fuese un personaje mítico o real, aunque también a determinados individuos cuya actuación se considera de gran trascendencia para el bienestar de la comunidad, según tuvimos ocasión de ver en su momento. Estos cultos heroicos constituyen una expresión religiosa del espíritu aristocrático y tratan de establecer un vínculo entre el presente de la ciudad recién creada y el pasado dominado por los héroes. Estos últimos son considerados como los antepasados de los nobles, quienes, por tanto, se convierten en imprescindibles intermediarios de tal relación y justifican de esta forma su privilegiada situación de poder. Así se expone con total claridad en una antigua tradición recogida por Pausanias a propósito de la ciudad de Mégara:

> Los megarenses tienen sepulcros en su ciudad: uno se construyó para los que murieron cuando la invasión de los medos y el otro, llamado Esimnio, era también una tumba de los héroes. Muerto Hiperión, hijo de Agamenón y el último que reinó en Mégara, a manos de Sandión a causa de su avaricia y soberbia, los megarenses decidieron no ser gobernados durante más tiempo por un solo rey, sino tener arcontes elegibles y obedecer alternativamente unos a otros. Entonces Esimnio, considerado el de mayor dignidad entre los megarenses, se dirigió al dios de Delfos y le consultó sobre cómo vivirían mejor. Entre otras cosas, el dios le respondió que los megarenses irían bien siempre que decidieran con la mayoría. Creyendo que este oráculo se dirigía a los muertos, construyeron el *bouleuterion* allí donde el sepulcro de sus héroes pudiera estar dentro de este edificio (I, 43.3)

El *bouleuterion* es el edificio sede del consejo de la ciudad, órgano político que representa a la clase dirigente y, por tanto, eminentemente aristocrático en la *pólis* arcaica. Lo que se pretende entonces es justificar las decisiones del gobierno, ocupado por los nobles, desde una perspectiva religiosa y mítica, puesto que los héroes actúan como protectores de la ciudad, estableciéndose una continuidad entre estos últimos y los actuales gobernantes. El mismo Homero no desconocía este principio, según se observa en unos versos de la *Ilíada* cuando Héctor reúne al consejo de la ciudad junto a la tumba de Ilo, el fundador de Troya (X, 414 s.).

La mayoría de estos héroes son personajes míticos de ámbito local, dotados de cierto carácter «civilizador» que es lo que les otorga su eficacia. Tal es el caso del mencionado Ilo, de Teseo respecto a Atenas, Acteón en Platea, Aras en Fliunte, Danaos en Argos, Adrasto en Sicione, etc. Sin embargo, algunos fueron figuras históricas. El caso más representativo entre estas últimas lo constituye el fundador de una colonia, el *oikistes*. Se trata de un noble a quien la ciudad designa como guía de la expedición colonial, con la misión de fundar un nuevo establecimiento que desde un primer momento adquiere rango de *pólis*. La función del fundador es muy completa,

pues no sólo se limita a una fundación urbanística sino que ésta se amplía a todos los ámbitos posibles: debe delimitar los espacios, distribuir la tierra entre los colonos, proporcionarles leyes para que puedan gobernarse e instituir los primeros cultos públicos, normalmente a imitación de los de la metrópoli. Casi como regla general, el fundador experimentaba después de su muerte un proceso de heroicización, de manera que en torno a su tumba se creaba un culto heroico. Con este hecho, los colonos reconocían la acción trascendente que el difunto había realizado y su interés para que siempre residiera entre ellos, actuando continuamente desde su tumba como guía y protector de la ciudad. La colonia no es sino una repetición de la metrópoli y, por tanto, necesita también estos espíritus protectores. Por su condición de creación *ex nihilo*, la colonia carece de tradiciones y de un pasado mítico y heroico, por lo que el fundador viene a cubrir este vacío, habida cuenta además que él representa también un eslabón con los héroes de la metrópoli.

También la arqueología nos enseña la existencia de cultos heroicos rendidos a personajes históricos en el mundo griego propiamente dicho. El ejemplo mejor conocido se localiza en Eretria, en la isla de Eubea. Según los datos proporcionados por las excavaciones, esta ciudad parece que se formó a lo largo de la segunda mitad del siglo VIII a partir de tres núcleos de población, cuya unión definitiva se selló con la construcción de una muralla hacia el año 680 a.C. En las proximidades de uno de estos núcleos, en torno al año 720, se inicia el desarrollo de una pequeña necrópolis, quizá de carácter familiar, que gira alrededor de una tumba principesca, cuyo ritual de enterramiento recuerda muy de cerca el empleado en los poemas homéricos. La fijación definitiva de los límites de la ciudad con la construcción de los muros, afectó directamente a la necrópolis, que quedó englobada en el interior del circuito amurallado, en vecindad a una de sus puertas, y a partir de entonces cesan los enterramientos. El área funeraria es remodelada y monumentalizada, proceso que culmina a finales el siglo VII con la edificación de un templete: el lugar se ha convertido entonces en un centro de culto, en un *herôon*, donde se honraba la memoria de ese gran personaje enterrado en la tumba principesca y que ahora se ha convertido en un héroe. Algunos autores modernos lo identifican con el último rey eretrio; quizá no sea necesario ir tan lejos en esta interpretación, pero en todo caso se trataría con absoluta seguridad de un personaje importante a quien sus conciudadanos reconocerían un destacado protagonismo en el nacimiento de Eretria.

El culto a los héroes en el siglo VIII a.C. presenta todavía algunas otras facetas de enorme interés, siempre en relación al origen de la *pólis*. Según se ha observado recientemente, a partir de los años centrales de este siglo VIII numerosas tumbas micénicas o incluso anteriores, descubiertas entonces por casualidad o que simplemente habían pasado inadvertidas, reciben ofrendas y se convierten en centros de culto. Los griegos del momento desconocían como es lógico la identidad real de los ocupantes de dichas tumbas, y tampoco hubo una preocupación excesiva por identificarlos con los grandes héroes de la mitología, pues en líneas generales el fenómeno no rebasó el ámbito local. Lo que sí se produjo fue una concesión de identidad heroica, pero acudiendo al limitado patrimonio mítico de la localidad o incluso de grupos sociales más restringidos. Además se ha podido comprobar que este culto heroico se desconoce en tres importantes regiones de Grecia, a saber: Laconia, Creta y Tesalia, donde ya a finales del siglo VIII la tierra no estaba repartida entre el campesinado libre, sino que mayoritariamente era trabajada por siervos u otro tipo de dependientes

(ilotas, penestes, etc.). El hecho sólo tiene una interpretación posible, esto es, se trataría de justificar la ocupación del suelo mediante el establecimiento de un vínculo sagrado con sus antiguos habitantes, los posesores de las tumbas. Este fenómeno se encuentra íntimamente vinculado con los cambios económicos que acompañan al nacimiento de la ciudad, consistentes en una revalorización de las actividades agrarias en detrimento de la ganadería, dominante en el mundo homérico inmediatamente anterior. El predominio de la agricultura exige un nuevo concepto de la ocupación de la tierra, cuya propiedad pasa a ser mayoritariamente privada, proceso en el que la invocación la héroe local, con el cual se establece un vínculo, se convierte en inmejorable garantía. La transformación de una sepultura en lugar de culto es símbolo de apropiación religiosa del suelo, y, por tanto, también civil e incluso política. En este sentido, no deja de ser representativo el que este principio se elevase con posterioridad a rango público, sirviendo de excusa para la conquista y ocupación de un territorio por parte de una ciudad. Así se desprende, entre otros ejemplos, de la actuación del ateniense Cimón, quien invocando la tradición según la cual Teeo murió en Skyros, invadió estas islas para buscar los restos del héroe fundador de Atenas, lo que creyó conseguir al encontrarse una sepultura con un esqueleto de grandes porporciones que inmediatamente fue identificado como perteneciente a Teseo (Plutarco, *Cimón* VIII, 3-6).

La religiosidad ciudadana

A partir de los elementos anteriores, de la definición de una divinidad poliada, de la integración de antiguos rituales agrarios y curotróficos, de la acuñación del culto heroico, la ciudad va creando poco a poco un sistema religioso propio, que utiliza como instrumento aglutinador frente a las tendencias centrífugas heredadas de las condiciones históricas anteriores. La religión de la ciudad se constituye tomando como punto de partida las experiencias religiosas de los grupos parentales aristocráticos y de los cultos locales, que se vieron privados de sus limitadas características originarias elevándose al rango ciudadano. En el mejor de los casos, la familia pudo conservar tan sólo la dirección de determinados aspectos del culto, según veíamos en su momento a propósito de los sacerdocios hereditarios. Al final del proceso, religión y Estado se funden en un mismo cuerpo, y, por tanto, la vida religiosa pasa a ser una de las diferentes expresiones que pueden definir la *pólis*, como comprobábamos hace unos instantes.

Así pues, la religión es en la ciudad un asunto de todos, de la comunidad como tal grupo organizado, deduciéndose de aquí importantes consecuencias para una perfecta comprensión de la civilización griega. Todas las cuestiones relativas a la vida religiosa de la *pólis* eran discutidas y decididas en la asamblea popular, o en todo caso en aquel órgano que se cree depositario de la soberanía, como pudiera ser el consejo de la ciudad. En ninguna forma tales cuestiones se pueden tratar al margen de la *pólis*, por una institución completamente autónoma y con facultad decisoria sobre este ámbito, como sucede en otras muchas religiones incluidas el cristianismo y el islamismo. Y por idéntica razón, también es impensable la existencia en la ciudad griega de una casta sacerdotal. El encargado supremo de los asuntos religiosos no es otro que aquel que asimismo tiene a su cuidado los asuntos civiles, cuyo poder procede no

de la divinidad, sino por delegación del órgano soberano que le ha designado, al igual que cualquier otro magistrado, principio que se aplica de la misma manera a los sacerdocios hereditarios. Por tanto, a la larga resulta inevitable que la religión se convierta en un instrumento de poder, observación que frecuentemente se plantea en los espíritus más críticos de la época clásica: una obra satírica, perteneciente a un autor desconocido del siglo v a.C., llegaba a afirmar que los dioses fueron inventados por un hábil político con el objetivo de hacer cumplir unas leyes que de otra manera serían ineficaces. Y en efecto, el recurso de la religión constituye una continua maniobra política en los conflictos interestatales, en las luchas civiles entre facciones, en el mantenimiento de un determinado orden, etc.

Como partícipe de una comunidad ciudadana, el individuo se encuentra también indisolublemente unido a la religión de su ciudad. No existe una libertad individual para la elección de los dioses, sino que se nace con estos últimos, de forma que por el simple hecho de haber visto la luz en una *pólis* en concreto, el ciudadano está obligado a celebrar los cultos de esa ciudad. Hay que tener en cuenta que la religión consiguió imponer en la ciudad un orden moral, por lo que su práctica se convierte en norma de actuación para los ciudadanos. Este principio se encontraba profundamente enraizado en el concepto mismo de *pólis*, y por ello el Estado, la comunidad, podía mostrarse sorprendentemente duro e intransigente cuando un acontecimiento era susceptible de alterar el normal desarrollo de la vida religiosa y de las relaciones con la divinidad. Un pecado de impiedad para con los dioses *(asebeia)* tenía la cualificación de crimen cívico, pues en virtud del principio de solidaridad que existe entre los ciudadanos, podía comprometer a toda la comunidad. El ejemplo más conocido al respecto es quizá el episodio protagonizado directamente por Megacles, quien hacia el año 631 a.C., siendo arconte de Atenas, fue responsable de la muerte de los partidarios de su enemigo político Cilón, que se habían refugiado en el lugar sacro del recinto de Atenea sobre la acrópolis. La responsabilidad del sacrilegio no sólo fue achacada a Megacles, sino también a toda su familia, los Alcmeónidas, que colectivamente fueron castigados con el exilio según la sentencia de un tribunal compuesto por trescientos nobles. Pero también la ciudad se vio afectada y como medida de expiación se decretó la construcción del *Kyloneion*, así como la intervención del sacerdote purificador Epiménides (Herodoto V, 71; Tucídides I, 126; Plutarco, *Solón* 12). Los crímenes de impiedad eran considerados entre los delitos más terribles y su represión daba lugar a graves muestras de intolerancia, aplicándose sobre los culpables una legislación de extraordinaria severidad. Demóstenes hizo condenar a una mujer, arrastrando en el castigo a toda su familia, por prácticas de magia y brujería, aunque sin duda el caso más sorprendente fue el del filósofo ateniense Sócrates, quien en el año 399 a.C., ciertamente en momentos de difícil restauración democrática tras la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso, fue condenado a la pena máxima bajo la acusación de impiedad hacia los dioses de la ciudad y promover, por el contrario, el culto a nuevas divinidades.

La religiosidad ciudadana es colectiva, no individual, y, por tanto, una de las condiciones fundamentales de pertenencia al grupo se identifica con la participación en sus cultos. Esta obligación se manifiesta a tres niveles, precisamente en todos aquellos a través de los cuales se produce la integración social del individuo (familia, fratria, ciudad). Las prácticas religiosas acompañaban la vida del ciudadano prácticamente desde el mismo momento de su nacimiento. En el quinto día de su vida, el

niño era llevado en brazos por su padre en una carrera alrededor del hogar de su casa, donde a continuación se celebraba un sacrificio: se trata de la fiesta familiar de las Amphidromia, en la cual se aceptaba plenamente en el grupo al recién nacido. A partir de entonces era obligatorio participar en los rituales de la casa, dirigidos siempre por el padre como jefe del grupo familiar, y en su caso también en los del *génos*, asociación parental de carácter superior limitada a la aristocracia. Tales operaciones sacras comprendían, entre otras cosas, pequeñas ofrendas de las primicias antes de las comidas y diversos sacrificios y libaciones sobre el hogar cumplidos por el padre de familia. En todas estas acciones el mencionado hogar (*hestia*) es el centro principal, cuyo fuego debe mantenerse continuamente vivo; sólo una grave crisis familiar provocada por la muerte de uno de sus miembros justifica la extinción del fuego. Pero además, también la tumba de los antepasados muertos se alza como centro de culto de la familia, donde sus componentes se reunían para celebrar en días señalados los ritos pertinentes al culto funerario, según veíamos en su momento. Zeus, en sus epíclesis *Ktésios* y *Herkeios*, es la divinidad más importante protectora de la casa y de sus habitantes. Zeus *Herkeios* tenía en origen un altar en el patio de la casa, a la que defendía contra las fieras y los ladrones; su importancia se mantuvo en épocas posteriores y cada ciudadano debía demostrar que le rendía culto, prueba de su consideración como símbolo de la familia. Zeus *Ktésios* aparece como el guardián de la riqueza y presenta diferentes rasgos ctónicos, como estar representado por una serpiente y tener un altar bajo, propio de las divinidades infernales. Junto a Zeus, también son mencionados Apolo *Agieos*, Hécate y Heracles, cuyo nombre se inscribía sobre la puerta para evitar la entrada de cualquier ser maligno.

En cierto sentido, la ciudad era considerada como una gran familia, de manera que los cultos que esta última celebraba a título privado, se reproducían a nivel general dentro del ámbito ciudadano. Así, existía un culto público dirigido a Hestia, divinidad que encarnaba el hogar comunal, como se recordará de un capítulo anterior, y, por tanto, su fuego debía arder permanentemente, bien en el templo de la diosa o bien en el pritaneo, como sucedía en Atenas: de esta forma se vinculaba directamente la función política que albergaba este edificio con la protección religiosa dispensada por Hestia. También el Zeus doméstico tenía su correspondiente entre las divinidades cívicas. En este círculo existía asimismo un Zeus *Herkeios*, cuyo altar en Atenas se levantaba en la acrópolis, junto al olivo sagrado, mientras que el Zeus *Ktésios* se parangona al Zeus *Melichios*, que de igual manera estaba representado por una serpiente y era divinidad ctónica, aunque inmediatamente se convirtió en dispensador de riquezas. Por último se destaca también el protagonismo de Apolo, que en su epíclesis de *Patroos* llegó a representar a los dioses ancestrales y en cuyo honor se levantó un templo en el ágora ateniense.

El segundo nivel de importancia en la vida del ciudadano está constituido por la fratría. Institución de antiquísimo y no bien conocido origen, la fratría se convirtió en el seno de la estructura ciudadana en el órgano que controlaba el acceso a la plenitud de los derechos cívicos, de manera que el disfrute de estos últimos estaba inseparablemente unido a la pertenencia a una fratría. En un principio esta institución aparece reservada a los miembros de la clase aristocrática, quienes la utilizaban para reafirmar su monopolio de poder utilizando asimismo el argumento religioso. La evolución socio-política de la ciudad griega, impulsada por una tendencia isonómica hacia formas más igualitarias propició la creación, al menos en Atenas, de unas asocia-

ciones de culto cuyos integrantes, llamados *orgeones*, no pertenecían a la nobleza, pero que utilizaron esta vía como medio de alcanzar la igualdad jurídica, hasta llegado el momento, posiblemente a comienzos del siglo VI a.C., en que tales asociaciones prácticamente se identificaron con las fratrías. Cuando el niño cumplía un año de edad, era obligación del padre inscribirle en el registro de la fratría correspondiente, momento que debía ir acompañado de un sacrificio llamado «menon». Esta ceremonia se repetía dos años más tarde, durante el tercer día de la festividad de las Apatouria, en la que un sacrificio de mayor rango sancionaba la admisión oficial en la fratría del nuevo miembro. Las Apatouria era una fiesta que se celebraba en todas las ciudades jónicas, dedicadas a Zeus *Fratrios* y a Atenea *Apatouria* y con la participación conjunta de todas las fratrías, auténticas protagonistas del acontecimiento. En ambientes dóricos, las Apellai cumplían idéntica función. Las fratrías desempeñaban también una destacada función en algunas ceremonias de paso, y así cuando el niño dejaba de serlo y entraba en la pubertad (dieciséis años en Atenas), ofrecía su cabellera a los dioses durante ese tercer día de las Apatouria, que en razón de este hecho recibía el nombre de *Coureôtis* (la ofrenda del cabello se llamaba *coureion*); de igual forma, el recién casado debía ofrecer un sacrificio (*gamela*) a los dioses de la fratría y presentar en ella a su esposa.

Los rituales de iniciación interpretan un papel muy señalado en la religión ciudadana. Su objetivo no es otro que sancionar, tras un adoctrinamiento previo, el paso de un individuo de una situación a otra o bien su entrada en el seno de un grupo determinado. Este tipo de ritual es muy antiguo, sobre todo aquellas modalidades concretas que hacen referencia a las clases de edad, esto es, a las diferentes fases que a lo largo de la vida atraviesan tanto el hombre como la mujer, cambios que vienen sancionados mediante el cumplimiento de los antedichos ritos. En algunas regiones de Grecia, especialmente en las más retrasadas, los ritos de iniciación conservaban ciertos elementos «salvajes», más propios de una época prehistórica: en Arcadia, por ejemplo, todavía en el siglo IV a.C. se celebraba un ritual que implicaba sacrificios humanos y fenómenos de licantropía. Sin embargo, la ciudad eliminó por lo general tales aspectos primitivos, relegándolos a la esfera del mito, y conservó la esencia del ritual, pero adaptándolo a sus criterios institucionales básicos. Quizá la característica más destacada de estos ritos sea la marginación temporal a que se ve sometido el neófito, esto es, una separación de su entorno social cotidiano y su inclusión en un ambiente más apropiado para la instrucción, donde se le darán a conocer los secretos de la etapa en la que se va a introducir.

La iniciación masculina alcanza su punto culminante en los llamados rituales de efebía, cuando el muchacho se convierte en hombre mediante la capacitación para la función militar, y con ella consigue asimismo la plena integración civil y religiosa. En Esparta el ritual de efebía más importante se transformó en la *agoge*, el sistema de educación estatal cuya institución era atribuida por la tradición al legislador Licurgo, legendario creador de la constitución lacedemonia. La educación ciudadana comprendía desde los siete hasta los veinte años, distribuyéndose los afectados en tres grupos según la edad; su objetivo era sobre todo de naturaleza militar, por lo que exageradamente se la ha comparado con ciertas organizaciones contemporáneas de corte totalitario, como la «Hitlerjugend». Aunque conservaba algunos rasgos de épocas primitivas, como la *krypteia*, momento en el cual se produce la marginación del neófito, la *agoge* perdió la mayor parte de su sentido religioso y se institucionalizó,

convirtiéndose en un instrumento de control social dirigido por los éforos. Pero otros rituales sí conservaron mejor su primitivo significado, permaneciendo más enraizados en la vida religiosa. Así, los que se realizaban en honor de Artemis *Orthia*, que comprendían un periodo de reclusión en el campo y un combate ritual entre dos grupos de jóvenes en el que no estaba ausente cierta manifestación de crueldad. Enfrentamientos similares, pero sin derramamiento de sangre, tenían lugar con ocasión de las Gymnopaidaia, englobadas en la gran festividad de las *Karneia* dedicadas a Apolo, y también en el bosque llamado *Platanistai*, ceremonia en la que participaban Heracles y Ares *Enyalios* (Pausanias III, 14.8-10).

En Atenas el panorama es muy parecido, según se puede observar por la institución de la *ephebeia*, en muchos aspectos no muy diferente a la *agoge* espartana. Como acabamos de comprobar, la iniciación ateniense se inicia con la entrada en la fratría y la ofrenda del cabello. A continuación se desarrolla una etapa en la que durante dos años, el joven se convierte en un *peripolos*, esto es, que separado de su familia y marginado de la ciudad, vive en las regiones fronterizas recibiendo un entrenamiento militar, a cuyo término pasa a ser un hoplita, es decir: un combatiente regular. También en Atenas se conservaron otros rituales sobre este mismo concepto. En la festividad de las Oscoforias se conmemoraba el regreso de Teseo tras haber dado muerte al Minotauro, en otras palabras, después de haber superado con éxito su propio rito iniciático. Entre otras operaciones rituales, se celebraba una procesión hasta el santuario de Atenea Scira en Falero, uno de los puertos de Atenas, cuyo protagonismo correspondía a dos muchachos vestidos con ropas femeninas; también tenía lugar una carrera entre efebos, que competían por grupos pertenecientes a las distintas tribus. Todos estos rituales griegos de efebía descansaban en una serie de antítesis, siendo la principal la definida por los conceptos opuestos de virilidad y feminidad, razón por la cual las manifestaciones de travestismo son tan frecuentes, situación que se repite en las ceremonias matrimoniales, otro de los ritos de paso más importantes en la vida del individuo. Como se recordará, una fase de apariencia femenina era también característica en la leyenda de algunos héroes.

Las mujeres experimentaban asimismo a lo largo de su vida diversos rituales iniciáticos, cuya esencia religiosa se conservó con los tiempos. Si nos ceñimos a la situación ateniense, por otra parte la mejor conocida, un buen resumen de este universo lo proporcionan los siguientes versos de Aristófanes, que el poeta pone en boca del coro:

> A los siete años yo era arréfora, a los diez molía el grano para nuestra patrona; después, vestida con la túnica de azafrán, fui osa en las Brauronia. Por último, al convertirme en mayor fui canéfora y llevaba un collar de higos secos (*Lisístrata* 641 y ss.).

El primero de estos ritos hace referencia a una de las más singulares festividades atenienses, las *Arrephoria*, cuando unas niñas de edad comprendida entre los siete y los once años, tras haber pasado un año entero recluidas en el templo de Atenea sobre la acrópolis tejiendo el peplo que había de ofrecerse a la diosa durante las Panateneas, tenían que superar una prueba que sin duda alguna les causaría no poco temor. Según Pausanias (I, 27.3), habiendo caído ya la noche, la sacerdotisa de Atenea les entregaba unas cestas, cuyo contenido no debían mirar, para que a través de un con-

ducto subterráneo, las llevasen hasta el santuario de Afrodita, llamado de los Jardines, situado a los pies de la acrópolis; allí les cambiaban las cestas y de la misma forma tan misteriosa, las niñas andaban de nuevo el camino pero esta vez en sentido contrario. Las investigaciones arqueológicas han descubierto en la vertiente septentrional de la acrópolis una escalera excavada en la roca que, construida en la época micénica, conducía a una fuente subterránea que suministraba agua a la fortaleza, lo que se ha identificado con el recorrido que debían realizar las arréforas. Se desconoce por completo lo que contenían las cestas, aunque quizá el hecho más destacado estuviera en contener la curiosidad de las niñas, como parece deducirse del mito de Atenea y Aglauro con el cual se relaciona esta festividad. Lo que sí está claro es que se trata de un rito de paso, cumplido por algunas niñas atenienses en un momento crucial de su vida representando a toda su generación. Otro momento al que se refiere Aristófanes es el ritual celebrado en honor de Artemis Brauronia. La diosa exigía que algunas jóvenes, que asimismo actuaban en representación de todo el grupo de edad, se recluyeran durante cierto tiempo para dedicarse a su servicio, conmemorando el mito de Calisto, ninfa que perdió su virginidad y en castigo fue convertida en osa por Artemis. El rito tiene aquí un claro significado de iniciación a la maternidad, como veíamos al hablar de la personalidad de esta diosa. Las doncellas se disfrazaban como si fueran osas o simplemente danzaban el «paso de la osa» y, tras la asistencia a los sacrificios pertinentes, se consideraban religiosamente preparadas para el matrimonio.

La fiesta

La fiesta constituye la expresión más elevada de la religiosidad ciudadana. Se trata de aquel momento culminante en el que todos los miembros de la comunidad se reúnen para celebrar un homenaje colectivo a sus dioses, a quienes deben reconocer las importantes funciones que cumplen en aras de la supervivencia de la ciudad. Todos aquellos religiosamente preparados para asistir a esta convocatoria participan intensamente en la misma, e incluso disputan por ocupar un puesto destacado. Esta competencia por alcanzar un mayor prestigio se extiende también a la propia ciudad en referencia a otras *poleis*, de manera que, rompiendo la exclusividad que subyace en su propio concepto, acepta e incluso promueve la participación de elementos extranjeros con la secreta intención de convertir un acto, que en principio es meramente local, en una festividad de rago panhelénico. Con vistas a estos fines, la clase dirigente de las ciudades, fuese cual fuera su ideología política, se esforzaba por incrementar la espectacularidad y riqueza de sus fiestas, las cuales llegan a sobrepasar ampliamente el marco religioso en el que nacieron, aunque manteniendo sus elementos originarios.

Todas las ciudades participaban en este afán de superación. Esparta, uno de los polos sobre los que bascula gran parte de la historia de Grecia, a pesar de su voluntario retraimiento cultural y ausencia de manifestaciones artísticas, procuró no obstante enriquecer sus festividades aunque conservando la pureza arcaica. En el otro extremo, la esplendorosa y rica Atenas desarrolló hasta límites nunca conocidos en Grecia la pomposidad y el aparato de sus actividades religiosas. Primero los tiranos, los Pisistrátidas, con la introducción de nuevas fiestas, y a continuación los dirigen-

tes del régimen democrático dedicaron gran parte de los recursos públicos a exaltar a sus dioses y magnificar sus cultos, como queda continuamente patente en la amplia documentación literaria y arqueológica disponible. Pero de todas maneras, la proyección internacional de estos fastos, y sobre todo por lo que se refiere a Atenas y a la propaganda emanada de ella, no debe llamarnos a engaño, pues sólo la coacción imperialista empujaba a sus «socios» de la confederación marítima a participar en las grandes ceremonias de Atenas. El Partenón se construyó con el dinero de los aliados, y por más que Pericles pretendiese que el templo se convirtiera en el centro religioso de la alianza ateniense, sustituyendo a Delos, los miembros de la liga nunca lo reconocieron así y las ofrendas que depositaban en el santuario ateniense de Atenea no eran sino la expresión del superior poder político de la ciudad hegemónica, y en ningún momento el homenaje voluntario de los aliados, pues ello era por completo incompatible con el principio de independencia y libertad que anidaba en cualquier *pólis* griega, por débil e insignifiante que fuese.

El conjunto de las fiestas de la ciudad se articula armoniosamente a través del calendario, al que no hay que considerar como un simple instrumento de cómputo de tiempo, sino que es algo que va mucho más allá, pudiendo definirse perfectamente como la organización cívica del tiempo. Por tanto, la vida religiosa de la ciudad está regulada por su propio calendario y de ahí que en Grecia cada Estado tuviese el suyo, de forma que si bien todos los calendarios coinciden en su estructura astronómica, son completamente diferentes en la denominación de los meses y en el significado de cada cual. El calendario es, pues, un documento de singular importancia para el estudio de la religión ciudadana, aquel que mejor refleja la organización de esta última. El más conocido es el de Atenas, ciudad para la que se dispone siempre de mejor y más abundante documentación. Su redacción se eleva a la época de Solón, a comienzos del siglo VI a.C., y sufrió una importante remodelación en las postrimerías del siglo V, cuando se encargó a un tal Nicómaco la sistematización y publicación del calendario sacrificial, que se materializó en una larga inscripción colocada en la Stoa del Rey, en el ágora, de forma que todos los ciudadanos tuvieran acceso a su conocimiento.

Un grupo de festividades de gran importancia en el calendario de la ciudad, y que sus dirigentes siempre se preocuparon por engrandecer, está constituido por las dedicadas a las divinidades cívicas, a la poliada y a aquellas que mejor encarnan el espíritu comunitario de la *pólis*. En Atenas estas festividades eran las que se celebraban en honor de Atenea *Polias* y de Zeus *Polieus*, centradas respectivamente en las Panateneas (*Panathenaia*) y en las Dipolias (*Dipolieia*).

Las fiestas dedicadas a Atenea se distribuían en dos ciclos principales, uno en el mes de *Thargelion* y otro en el de *Hekatombaion*. El primero era menos importante desde un punto de vista cívico y se encuadraba en el contexto de las celebraciones de final de año. Comprendía dos fiestas de purificación, una en referencia al templo y otra a la estatua, denominadas respectivamente *Kallynteria* y *Plynteria*. Durante esta última, la antigua imagen de madera de la diosa, que se encontraba en el Erecteion, era privada de sus vestidos y adornos, tarea encomendada a las mujeres de la familia de los Praxiergidas. A continuación todo era llevado en solemne procesión hasta el Falero, donde se procedía al lavado ritual, y por la noche, escoltada por un cortejo de efebos y de mujeres, la estatua era devuelta a su residencia habitual en un estado de

nueva pureza. Durante ese día Atenea abandonaba, pues, la ciudad, que quedaba indefensa frente a cualquier contaminación religiosa; se trataba por tanto de un día nefasto, en el que todos los templos debían permanecer cerrados (Plutarco, *Alcibíades* XXXIV, 1-2).

Pero las grandes celebraciones en honor de la diosaa eran indudablemente las Panateneas, que tenían lugar dos meses después de las *Plynteria*, el día 28 del mes de *Hekatombaion*, fiesta que asimismo ocupaba el primer puesto en importancia en el calendario religioso ateniense. A partir del año 566/565, esta festividad experimentó una remodelación, decretándose que cada cuatro años se celebrarían con gran fasto, dando lugar así a las llamadas Grandes Panateneas, cuya procesión fue magníficamente plasmada en los relieves del friso del Partenón, mientras que en los tres años intermedios la fiesta era conocida como Pequeñas Panateneas. Las diferencias entre una y otra son más de forma que de fondo, ya que los elementos fundamentales de la fiesta se repiten en ambas; la primera, celebrada con mayor pompa, tenía ciertas aspiraciones panhelénicas, mientras que la segunda se reservaba a un ambiente más local. La festividad propiamente dicha estaba precedida por ocho días de celebraciones, que culminaban la noche de la víspera, la llamada *pannychis*. Los actos que se realizaban en esos días consistían principalmente en *agones* o competiciones de todas clases, atléticos, musicales, literarios, de danza, cuyos vencedores recibían escudos y coronas, así como aceite de los olivos sacros de Atenea contenido en las ánforas llamadas «panatenaicas», fabricadas y decoradas especialmente para estas fiestas.

Las ceremonias religiosas comenzaban al amanecer del día 28 y comprendían dos actos principales, la procesión con el sacrificio y la ofrenda del peplo. La primera operación religiosa era el encendido de un nuevo fuego, que se llevaba en una antorcha desde el bosque de Academos, donde se realizaba un sacrificio en honor de Atenea y Eros conjuntamente, hasta el altar de la diosa en la acrópolis. La procesión se iniciaba en la puerta del Dypilon y en ella participaban todos los miembros de la comunidad, encabezados por los magistrados y con representación de las colonias y de las ciudades que formaban parte del imperio ateniense, los aliados; un elemento protagonista en la procesión lo constituían las *kanephorai*, jóvenes pertenecientes a la aristocracia de la ciudad que llevaban unas cestas con los objetos rituales e instrumentos del sacrificio; la procesión se completaba lógicamente con la presencia de las víctimas sacrificiales. El recorrido terminaba en la acrópolis, donde ante el altar de la diosa se realizaban los sacrificios, auténticas hecatombes por el elevado número de animales inmolados. Los sacrificios se hacían sucesivamente en honor de Atenea *Polias*, Atenea *Nike* y Atenea *Hygieia*, en referencia a la triple protección que la diosa dispensaba a la ciudad como soberana, propiciadora de la victoria sobre los enemigos y dadora de salud y riqueza. El sacrificio era seguido del banquete correspondiente, en el que los magistrados ocupaban un puesto de honor, mientras que al pueblo, reunido en el ágora, se le repartía igualmente carne del sacrificio. La segunda parte de la festividad de las Panateneas era la ofrenda del peplo. Durante nueve meses, dos colegios femeninos de sacerdotisas, las arréforas y las ergastinas, tejían un gran peplo para la diosa, decorado con el motivo del combate entre Atenea y los Gigantes. El trabajo se iniciaba coincidiendo con la festividad de las *Chalkeia*, celebrada el último día del mes de *Pyanopsion* en honor de Atenea *Ergane*, fiesta que en época clásica no interesaba más que a los artesanos, que incluían en la misma a Hefesto, pero que con anterioridad era coparticipada por todo el pueblo. El peplo se deposita-

ba solemnemente sobre la estatua de la diosa que se encontraba en el Erecteion. La ofrenda del peplo a Atenea *Polias* no era privativa de Atenas, pues Homero la menciona a propósito de Troya (*Ilíada* VI, 75, 270 y 297).

La fiesta de las Panateneas, que se decía había sido instituida por Erecteo, conmemoraba el nacimiento de la diosa y también su victoria lograda sobre los Gigantes, motivo preferido entre los atenienses que también se representaba en los relieves del primitivo templo a la diosa elevado por los Pisistrátidas y quemado durante la expedición de Jerjes. Para entender el significado de esta festividad hay que comprenderla en el conjunto de las celebraciones que tenían lugar durante ese mismo mes de *Hekatombaion*, con el que comenzaba el año ateniense. Se iniciaba el día 7 con una festividad en honor de Apolo, las *Hekatombai*, que daba nombre al mes, a la que inmediatamente seguía (día 8) la conmemoración del regreso de Teseo a Atenas (Plutarco, *Teseo* XII, 2). El día 12 estaba dedicado a Cronos y se festejaban las *Kronaia* (con anterioridad el mes se había denominado *Kronion*), en la que se rememoraba la edad de oro, época perdida en la que el hombre gozaba de completa felicidad; el orden normal de la ciudad quedaba suspendido, puesto que durante ese día los esclavos participaban junto a sus amos en rango de igualdad en celebraciones de tono licencioso. Cuatro días más tarde, el 16, el calendario señala la fiesta de las *Synoikia*, en la que se conmemoraba el sinecismo de Atenas, es decir, la unificación de las primitivas comunidades del Ática para dar lugar a la *pólis* de los atenienses, acción cumplida por Teseo como legendario fundador de la ciudad. Y por último se encuentran las Panateneas como culminación de todo el ciclo. En su conjunto, estas fiestas presentan muchos rasgos coincidentes con las celebraciones del Año Nuevo, que en las religiones orientales hacían revivir el drama de la creación del mundo. En el caso ateniense, todo ello va dirigido a conmemorar el nacimiento de la ciudad y de su diosa, una completa renovación de los tiempos que periódicamente se aseguraba con la entrada del nuevo año. De esta forma, la ciudad se presenta dotada de una nueva energía, renueva sus vínculos de alianza con la divinidad y reafirma la unidad de sus ciudadanos y su posición central en la Historia.

Aunque sin alcanzar la importancia de las Panateneas, Zeus también tenía sus fiestas como patrono de la ciudad, las Dipolias, celebradas el día 14 del mes de *Skirophorion* y cuyo momento culminante estaba representado por las *Bouphonia*, el sacrificio del buey. El ritual, de características ciertamente extrañas, es descrito de forma somera por Pausanias (I, 24.4) y más completo por Porfirio (*Sobre la abstinencia*, II, 29-30), cuyo texto dice lo siguiente:

> Escogieron a unas muchachas como portadoras del agua; llevaron el agua para afilar el hacha y el cuchillo. Cuando afilaron las herramientas, una persona entregó el hacha, otra golpeó al buey y otra lo degolló; a continuación otros lo desollaron y todos se lo comieron. Realizados estos actos, cosieron la piel del buey, la rellenaron de hierba y lo pusieron en pie, conservando la misma forma que tuvo cuando vivía; además lo uncieron a un arado, como si estuviera trabajando. Se celebró el juicio por asesinato y fueron citados, para defenderse, todos los que habían participado en el delito. Del mismo grupo de participantes, las muchachas portadoras de agua acusaban con insistencia a los que habían afilado los instrumentos, y éstos a quien les entregó el hacha; éste a su vez al que había degollado al buey y quien realizó este acto al cuchillo, al cual, no pudiendo hablar, le acusaron del crimen. Desde aquel día, en las Dipolias, en la acrópolis de Atenas, las personas mencionadas realizan el sacrificio

del buey de la misma manera. En efecto, tras colocar en una mesa de bronce la torta y la pasta del sacrificio, a su alrededor pasan los bueyes elegidos y el que de ellos come es sacrificado... Después le llenaron la piel y cuando se cumplieron las comparecencias al juicio, arrojaron el cuchillo al mar.

El relato de Pausanias presenta ligeras variantes, y así dice que en el altar se depositaba cebada y trigo y que el sacerdote sacrificador, el *bouphonos*, tras al matar al buey, arrojaba el hacha —que al final era la única acusada del crimen— y salía huyendo; pero en el fondo las coincidencias son mayores que las discrepancias. Uno y otro señalan cómo la víctima es elegida por la divinidad mediante una ordalía y que tras realizarse el sacrificio, tiene lugar un juicio en el que resulta condenado el instrumento sacrificador.

Se trata evidentemente de un ritual muy arcaico, en principio perteneciente quizá a la familia de los Taulónidas, que posteriormente siguieron proporcionando el *bouphonos*. Ya a finales del siglo v a.C., la fiesta no era bien comprendida, si nos fiamos de las palabras que le dedica Aristófanes: «¡Ropa vieja, como las Dipolias, recuerdo de los tiempos de las cigarras y de las *Buphonia!*» (*Nubes* 948-949). El sacrificio del buey mediante tan singular rito parace hacer referencia a la prohibición que desde tiempos antiguos protegía a los animales de labor, como si se pretendiera disminuir lo más posible el hecho de la muerte del buey, algo considerado como un crimen según se manifiesta en el propio mito etiológico de la fiesta narrado por Porfirio. Sin embargo, la festividad tal como la conocemos no tiene carácter agrario, sino que se trata de una celebración política, ciudadana, como lo denuncian entre otros aspectos las divinidades protagonistas (no sólo Zeus *Polieus*, sino también Atenea *Polias*), el lugar del sacrificio (la acrópolis de la ciudad) y la participación del conjunto de la comunidad.

En otras ciudades griegas existían ritos similares y también con el mismo nombre: la existencia de un mes llamado *Bouphonion* en algunos puntos o *Boucation* en otros indica claramente la extensión de la fiesta. En Cos la divinidad principal era asimismo Zeus *Polieus*, pero con él participaban Atenea *Polias* y Hestia, dioses todos del entorno político-ciudadano, y el toro se escogía también a través de una ordalía. En Magnesia la fiesta estaba dedicada a Zeus *Sosipolis* y en ella participaba toda la comunidad dirigida por sus representantes políticos. Según el material epigráfico recogido, las plegarias públicas se hacían «por la salud de la ciudad, del país, de los ciudadanos, las mujeres, los niños y los restantes habitantes de la ciudad y del país, por la paz, la riqueza, la cosecha de trigo, por todas las otras cosechas, por el ganado».

También las festividades de carácter agrario tienen su importancia, pues muchas de ellas, las más importantes, rebasaron el ámbito campesino y se convirtieron en ciudadanas, de forma que la fecundidad que en origen solicitaban para el campo y el ganado, pasó a comprenderse como prosperidad y riqueza para la ciudad. Estas festividades se concentran sobre todo en el invierno, pues la actividad humana sufría en estos meses una bajada en su ritmo, ya que la guerra se detenía, nadie se atrevía a navegar y las faenas agrícolas eran entonces menos intensas. El invierno es en consecuencia un periodo muy propicio para que las relaciones que se entablan con el mundo sobrenatural sean más estrechas, más íntimas. Dos divinidades ocupan una posición destacada en este contexto, Deméter y Dionysos.

Al margen de los misterios de Eleusis, de los que se hablará en otro capítulo, la

fiesta principal del culto a Deméter eran las Tesmoforias (*Thesmophoriai*). Era una festividad que gozaba de gran aceptación en todo el mundo griego, celebrada en la práctica totalidad de las ciudades y con una duración normal de tres días, como sucedía en Atenas y Esparta, entre otros casos, aunque no faltaban ejemplos en los que la fiesta se alargaba considerablemente, como los diez días que duraba en Siracusa. Dos rasgos peculiares caracterizan la festividad de las Tesmoforias, por un lado el sacrificio del cerdo, único animal participante en el culto, y por otro la exclusividad de las mujeres. Ahora bien, dentro de estas últimas no todas estaban admitidas, pues las vírgenes eran excluidas, mientras que se desconoce qué sucedía exactamente con las esclavas y las cortesanas, las *hetairai*. Para el cumplimiento de estos cultos, las mujeres constituían una especie de asociación, que en Atenas estaba dirigida por dos *archousai*. Los hombres tenían completamente prohibido asistir a las Tesmoforias o contemplar lo que las mujeres realizaban, y la violación de este precepto podía acarrearles gravísimos castigos. Algunos relatos narran el atrevimiento de algunos hombres y la reacción airada y violenta de las mujeres, quienes no dudaron en castrar o incluso dar muerte a tan indeseables visitantes, utilizando para ello los mismos instrumentos del sacrificio. Este exclusivismo y la consiguiente obligatoriedad de mantener oculta la fiesta, proporcionó al culto cierto carácter misterioso y secreto, aunque en ningún momento puede hablarse de rituales mistéricos, si bien podían imponerse algunos ritos de iniciación, como ocurría en Mikonos para la admisión de las mujeres extranjeras.

Las Tesmoforias conmemoraban el retorno de Persephone a la superficie de la tierra tras pasar unos meses en compañía de Hades en los infiernos, según el acuerdo establecido con su madre Deméter. Esta última diosa pasaba por haber instituido la festividad, que aunque no trataba de reproducir el mito, como harán los misterios de Eleusis, sí se desarrollaba hasta cierto punto en estrecha vinculación con el mismo. En Atenas los tres días de la fiesta recibían respectivamente los nombres de *anodos*, *nesteia* y *kalligeneia*. El primer día asistía ante todo a la procesión de las mujeres en dirección al santuario de Deméter, llevando consigo los objetos del culto, alimentos para los días que tenían que pasar en su interior y naturalmente los cerdos para el sacrificio. Este último se celebraba al atardecer o por la noche.

El santuario o Thesmophorion disponía de una especie de pozo o concavidad llamada *megara*, donde se depositaban restos del sacrificio y otras ofrendas votivas: las excavaciones practicadas en algunos de estos templos (Cnido, Priene, Agrigento) han encontrado restos de huesos de cerdo y pequeñas terracotas representando a este animal. En estos lugares se habían echado también, durante la fiesta de las Skiroforias celebradas cuatro meses antes, algunas ofrendas como lechones y tortas, cuyos restos eran recogidos por unas mujeres llamadas *antletriai* en este el primer día de las Tesmoforias. Tales restos es lo que se conocía con el término de *thesmos*, que daba nombre a la fiesta, y por eso Deméter y Persephone eran también conocidas como *Thesmophoros*; precisamente en los relieves del calendario, esta festividad está representada por mujeres que llevan unas cestas sobre la cabeza, alusión a este curioso y fundamental rito de fertilidad. Estos restos se habían cargado de un poder vivificante y mezclados con las semillas, se dispersaban por los campos para asegurar su vitalidad reproductora. Este aspecto de las Tesmoforias indica que las mujeres entraban en contacto con el mundo subterráneo, en el que se relacionaban elementos de fertilidad y de la sexualidad con otros puramente infernales, y de ahí que las divinidades

en presencia no solamente fuesen Deméter y Persephone, sino también Zeus *Eubouleus*, quien como veíamos en su momento se identificaba con Hades.

Las mujeres pernoctaban en el interior del santuario, pero sin utilizar ningún tipo de muebles, sino que dormían sobre unos lechos confeccionados con plantas. El segundo día era de ayuno y retiro. Las mujeres estaban recluidas en el templo acompañando a Deméter, presa de melancolía por el rapto de su hija. Por fin, el tercer y último día es el momento del gran banquete y la tristeza de la víspera se torna en alegría, pues se celebra el regreso de Persephone. Este día abundan los ritos de fecundidad, liberando todo tipo de manifestaciones de carácter obsceno y probablemente orgiástico: las mujeres se entregan a un lenguaje indecente *(aischrologia)*, se dividen en grupos y abusan unas de otras y utilizan en sus ritos los órganos sexuales de los cerdos sacrificados y simulacros fálicos en terracota.

La participación exclusiva de las mujeres en los cultos de Deméter se repite en otra festividad invernal, las *Haloa*, donde de nuevo las celebrantes se entregan a todo tipo de excesos: se llevan en procesión símbolos sexuales, se repiten las burlas obscenas y en definitiva todo parece permitido en aras de la fertilidad. En esta ocasión, las prostitutas sí son aceptadas a participar en los ritos. La finalidad de estas festividades en honor de Deméter es doble, pues, por un lado, se intenta propiciar la fecundidad no sólo de la tierra sino también de los humanos, pero, por otro, se manifiesta la solidaridad ciudadana aunque limitada a una categoría específica, la de la mujer.

Por su parte, Dionysos tenía un programa festivo asimismo muy intenso. Si nos guiamos por el calendario ateniense, éste comprendía cuatro festividades en honor del dios: las Pequeñas y las Grandes Dionisiacas, las Leneas y las Antesterias. Las primeras son más conocidas con el nombre de Dionisiacas de los campos, puesto que se trataba de una fiesta de aldeanos que se celebraba en medio rural durante pleno invierno. La celebración consistía en sacrificios de cabras y en una procesión de carácter fálico que se acompañaba de canciones y danzas, todo ello en un ambiente de completa alegría; los festejos incluían mascaradas y desfiles de disfraces, así como un curioso concurso, llamado *ascoliasmos*, que consistía en danzar sobre un odre hinchado y previamente untado de grasa. La fiesta, propiciatoria de la fertilidad de los campos, era muy arcaica y aquí seguramente Dionysos se impuso a diferentes divinidades locales. Sobre el modelo de estas, se crearon las llamadas Grandes Dionisiacas, instituidas en la Atenas del siglo VI por el tirano Pisístrato y celebradas en primavera, los días 8 al 13 del mes de Elaphebolion, en honor de Dionysos *Eleutheros*. Elemento destacado de estas fiestas son los concursos y representaciones que se celebraban. La fiesta se iniciaba con una procesión, a cuyo término tenían lugar los *agones* musicales y teatrales, siendo ésta una de las ocasiones a través de la cual la tragedia alcanzó tan enorme desarrollo en Atenas. Sobre las Leneas, celebradas también en invierno, es muy poca la información disponible, pero según parece se caracterizaban asimismo por el orgiasmo y los concursos preliterarios.

Las más antiguas fiestas en honor de Dionysos eran las Antesterias, a las que asimismo hay que considerar las principales desde un punto de vista religioso. Junto a las Grandes Dionisiacas, son, por otra parte, las que mejor se integraron en el marco de la religiosidad cívica, aunque manteniendo su originario carácter agrario. Las Antesterias se celebraban a finales del invierno, a lo largo de los días 11 y 13 del mes de Anthesterion, y eran comunes a todas las ciudades jonias. El primer día recibía el nombre de *pithoigia* y en él se procedía a la apertura de las tinajas *(pithoi)* que conte-

nían el vino de la última cosecha; estas tinajas eran llevadas al santuario de Dionysos «en los pantanos», *Limnaion*, extraño nombre que no se justifica con la topografía ateniense, donde se hacían libaciones y se probaba el vino nuevo. El segundo día era llamado *choes*, «cuencos», y era el principal, cuando la fiesta alcanzaba su punto culminante. Las celebraciones de este día eran de dos tipos, los concursos, por un lado, y la procesión, por otro. Los primeros, corrientes como vemos en las festividades dionisiacas, comprendían además de los desafíos de todo tipo, una competición de bebedores, aspecto que refuerza el carácter enológico de la fiesta. Gran importancia tenían los otros rituales, en los que se representaba la llegada de Dionysos a la ciudad. Se formaba un cortejo en el que Dionysos aparecía sobre una carroza que tenía la forma de una barca, puesto que se suponía que la llegada del dios se había producido por el mar. La procesión se dirigía hacia el *Limnaion*, único templo abierto ese día, donde se celebraban diversas ceremonias en las que ya tomaba parte la *basilinna*, es decir, la esposa del arconte basileo, como ya sabemos el magistrado ateniense encargado de asuntos religiosos. La *basilinna* se convierte en la esposa de Dionysos y sube con él a la carroza, formándose una nueva procesión, aunque ahora de carácter nupcial, que encaminaba sus pasos a la antigua residencia real, el *boukoleion*, ahora ocupada por el arconte basileo, donde se producía la hierogamia o unión sacra entre el dios, personificado en este magistrado, y la *basilinna* (Aristóteles, *Constitución de Atenas* 3, 5). La tercera y última jornada de las Antesterias, el *Chytroi*, «las marmitas», estaba dedicado a los difuntos y Dionysos compartía protagonismo con Hermes *Psicopompo*, según hemos visto ya en un capítulo anterior.

Estas fiestas dionisiacas tienen, pues, unas características muy similares a las de las festividades de Deméter. En relación con el mundo subterráneo y propiciadoras de la fertilidad de los campos, unas y otras mantienen en su respectivo ámbito un carácter festivo en el que no están ausentes ciertas manifestaciones de procacidad sexual, incitadoras a la fecundidad no sólo de la tierra sino también del género humano. Y por último una coincidencia muy significativa en el objetivo final de estas celebraciones, que no es otro que garantizar la prosperidad a la comunidad ciudadana, como se expresa muy claramente en la hierogamia de las Antesterias.

No quisiera terminar este brevísimo recorrido por las fiestas ciudadanas sin detenernos en aquellas dedicadas a Apolo, como ya sabemos uno de los dioses más significativos del panteón griego clásico. Las principales de estas festividades apolíneas, tanto en ambientes dóricos como jónicos, no dejan de presentar ciertos puntos de similitud con las anteriores, desde el momento en que contienen profundas raíces agrarias, pero se encuentran asimismo perfectamente integradas en el marco de la religiosidad cívica. Cuatro son las fiestas que más llaman la atención, las Pyanopsias y las Thargelias en territorio jónico y las Karneia y las Hyakinthias en Esparta y ciudades de los dorios.

Las dos primeras tienen muchos aspectos en común, hasta el punto que parece que una se ha calcado sobre la otra. Las Thargelias se celebraban los días 6 y 7 del mes de Thargelion, en primavera, y comprendían dos ritos bien diferenciados. El primer día se procedía a la expulsión del *pharmakos*, cruel ritual de purificación cuyas características y significado ya tuvimos ocasión de ver en el capítulo anterior. El segundo día tenía lugar una procesión, en la que los niños transportaban a través de la ciudad las primicias de la tierra y la *eiresione*, que según Plutarco es «una rama de olivo

recubierta de lana, igual que la que llevan los suplicantes, guarnecida con las primicias de todo tipo de frutos para propiciar el fin de la esterilidad» (*Teseo* XXII, 6). Este mismo objeto se mostraba también en la procesión de las Pyanopsias, fiesta que se celebraba el 7 del mes de Pyanopsion, en otoño, siendo asimismo niños sus protagonistas, al igual que sucedía en Samos; este día además la *eiresione* se colgaba en la puerta del templo de Apolo, donde permanecía todo el año, y también adornaba la casa de los privados. Se trata de rituales que pretenden propiciar la fecundidad y extenderla al conjunto de la comunidad, que previamente se ve purificada de toda contaminación. Este último aspecto, que en las Thargelias se identifica al *pharmakos*, en las Pyanopsias se incorpora a la *eiresione*, cuya asimilación al ramo del suplicante hace de ella un instrumento de purificación. No en vano nos encontramos en fiestas dedicadas a Apolo, el gran dios purificador.

La festividad más importante entre los dorios eran las Karneia, que normalmente daban nombre al último mes del verano. En Esparta duraban nueve días y eran financiadas por los llamados *karneatai*, un grupo de personas solteras elegidas por sorteo a razón de cinco por cada tribu. La fiesta, en la que Apolo habría sustituido a una divinidad más antigua, Carnos, probablemente comenzaba con una singular carrera, llamada *staphylodromoi*, que consistía en que un muchacho, después de recitar una plegaria por le prosperidad de la ciudad, se adelantaba llevando en las manos racimos de uvas; en su persecución salían otros jóvenes y la acción se consideraba de buen o mal presagio si conseguían o no atraparle. Las fiestas comprendían también sacrificios y banquetes que se realizaban en un ambiente de carácter militar, para lo cual se construían nueve chamizos, ocupados cada uno de ellos por un grupo de hombres bajo el mando de un comandante, como si se tratara de un destacamento de soldados. Otra parte importante de las Karneia estaba constituida por los *agones*, competiciones de todo tipo entre las cuales hay que encuadrar las ya mencionadas *Gymnopaidaia*.

Las Hyakinthia se celebraban originariamente honor de Hyakinthos, héroe local de Amyklai, una de las aldeas que componían la *pólis* espartana, aunque situada a cierta distancia el núcleo principal por ser la última de las *komai* incorporadas a la ciudad. La festividad conmemoraba la muerte y resurrección del héroe, de manera que el primer día era de luto y los dos siguientes de regocijo. Apolo interfirió en la fiesta, pero no desplazó totalmente a Hiakynthos, sino que dejó a este último como protagonista del primer día y se reservó para sí los dos siguientes. En estos últimos se celebraban competiciones y cánticos en honor de Apolo, así como banquetes a base de carne de cabra, queso fresco, higos secos y habas. El último día de la festividad se recorría en procesión el camino entre Esparta y Amiklai, llevando una túnica nueva tejida por las mujeres espartanas que se entregaba a Apolo, réplica del peplo ateniense dedicado a Atenea.

Más allá de la ciudad

Delfos

Con anterioridad hemos dicho que en la ciudad griega la religión es cosa de todos los ciudadanos, y que, por tanto, las cuestiones religiosas eran tratadas de similar forma a cualquier otro problema que afectase a la comunidad. Desde luego no existe ra-

zón para que ahora haya que desdecirse, pero sí es oportuno tener en cuenta algunas precisiones. El trato con los dioses no dejaba de ser una función delicada, donde los errores cometidos podían acarrear consecuencias muy graves, por lo que se hacía necesario buscar una autoridad en el ámbito de lo divino que indicase cuál debía ser la actuación correcta. En la tradición épica reflejada en Homero, la incertidumbre en la relación con los dioses prácticamente no se producía, pues el noble mantiene una gran familiaridad con lo divino. Ello no le impide, sin embargo, reconocer la superioridad de los dioses y en consecuencia les rinde el culto debido, no descuidando la celebración de los sacrificios y la entrega de las ofrendas para procurar tenerles de su lado, aunque no es menos cierto que en numerosas ocasiones actúan por completo al margen e incluso se enfrentan a ellos. Ahora bien, con la llegada de la ciudad y el desarrollo de la civilización griega arcaica, la situación cambia de forma radical, pues por una parte la divinidad tiende claramente hacia la omnisciencia y la omnipotencia, mientras que lo humano por el contrario se va desvalorizando, con lo cual la distancia entre los dioses y los hombres se incrementa considerablemente.

Quizá el medio más a propósito para salvar esta situación era acudir a adivinos y en general a las prácticas adivinatorias, y no deja de ser significativo al respecto comprobar cómo en el mundo homérico la adivinación no había alcanzado todavía su pleno desarrollo, sobre todo la inspirada. En efecto, la mántica era una actividad de primer orden en el mundo religioso de la ciudad, como ya veíamos en un capítulo anterior, donde prácticamente no se tomaba decisión alguna sin consultar antes a los dioses. En principio cualquier persona dotada de las facultades o de los conocimientos necesarios para entrar en contacto con lo divino, podía ser reclamada a su servicio por la ciudad. Y, en efecto, los adivinos formaban un grupo muy numeroso e influyente, al menos en Atenas. Platón los menciona como un elemento cotidiano en el paisaje urbano, como veíamos en su momento, señalando que eran consultados frecuentemente tanto por particulares como por el propio Estado (*República* 364b-e), y por otras fuentes se conocen los nombres de algunos de ellos, como Lampón y Diopetes, de no escaso poder en ambientes políticos. Pero ya en fecha muy antigua, con total certeza a partir del siglo VII a.C., el oráculo de Delfos se alzó a un lugar muy destacado, no sólo en las preferencias de los privados, sino sobre todo, y éste es el aspecto que más nos interesa ahora, en un nivel público.

No se sabe a ciencia cierta cómo Apolo Délfico llegó a desempeñar tan señalada función. Sin duda alguna a ello contribuyó su enorme prestigio, conseguido como ya veíamos gracias a la precisión de sus vaticinios. Pero además de éste, otros factores debieron también participar en su engrandecimiento, y quizá haya que contar entre ellos alguna influencia de la aristocracia, dirigente por doquier en las ciudades griegas, sobre el sacerdocio que redactaba los oráculos e incluso sobre la misma Pythia. Respecto a esto último punto, valga a título de ejemplo los ya mencionados sobornos que con que algunos monarcas espartanos corrompieron a la profetisa, así como las fructíferas relaciones que a título personal estableció el ateniense Alcmeón, tras su participación en la primera guerra sagrada (594 a.C.), con el sacerdocio de Delfos y que tan decisivas fueron para otros miembros de su familia y para la propia ciudad de Atenas. Sea como fuere, el caso es que en la edad arcaica Apolo se convierte, desde su sitial de Delfos, en el gran dirigente espiritual de Grecia, lo que hay que entender no tanto como creador de una nueva ideología, pues su sacerdocio no estaba ciertamente a la altura a la que llegaron los grandes santuarios orientales, sino fundamental-

mente como garante para la conservación del orden aristocrático establecido: «según la ley de la ciudad» y «según la costumbre de los antepasados» eran respuestas muy frecuentes concedidas por el oráculo.

Las relaciones entre el santuario de Delfos y las ciudades se establecían lógicamente a través de las consultas dirigidas al oráculo. Pero existía también otro vínculo de no escasa importancia, representado por los *exegetai.* Se trataba de los intérpretes del derecho sagrado, depositarios de los *patria*, es decir, las tradiciones religiosas de los *gene*, de los grandes grupos gentilicios, que se incorporaron a la ciudad como un elemento más de la religiosidad gentilicia transformada en pública. En Atenas, y podemos suponer que también en las restantes ciudades griegas, los exégetas eran miembros de la aristocracia y su opinión contaba con un gran peso, hasta el punto que la ciudad apenas se permitía iniciativas religiosas sin escucharles previamente. Algunos eran elegidos por el pueblo, pero más importancia tenían aquellos designados por el oráculo, probablemente a partir de una lista que le presentaba la ciudad. Unos y otros eran los representantes de Delfos, santuario con el que mantenían una estrecha relación personal: Apolo era considerado el exégeta nacional e inspirador de los exégetas locales.

Así pues, el santuario de Apolo en Delfos se convirtió en la autoridad religiosa del mundo griego, que ejercía a través de diversos resortes. Uno de los más importantes le viene por ser Apolo el dios por antonomasia de las purificaciones, aquel que devolvía a un estado religiosamente puro, y éste es uno de los factores que contribuyeron de forma decisiva a enaltecer su prestigio. En consecuencia con ello, ésta era también una de las tareas fundamentales que cumplían los exégetas en sus respectivas ciudades. Individuos a título particular y en representación de sus Estados acuden a Delfos y es este mismo dios a quien están dedicados las principales festividades de lustración como veíamos en su momento a propósito de los *pharmakoi.* Un aspecto importante es el relativo a la purificación del asesinato, donde la influencia de Apolo alcanzó destacadas cotas. En relación al mundo homérico, donde el derramamiento de sangre humana no producía en el que la había causado un especial sentimiento de culpabilidad, y, por tanto, tampoco veía la necesidad de purificarse, la edad arcaica introduce el principio contrario, en virtud del cual nada hay más grave que producir la muerte de un hombre, acción que trae consigo la mayor de las impurezas. Apolo es el portavoz de esta nueva idea, defensor de la vida humana, y quien exige el cumplimiento de purificaciones rituales. Si seguimos el testimonio de Platón, su ley se convirtió en modélica, distinguiendo diferentes situaciones según el grado de responsabilidad del homicida:

> Si alguien sin su voluntad, en certamen o juegos públicos, ..., mata a algún amigo, o bien le da muerte en la guerra o en ejercicios de guerra, ..., ha de purificarse conforme a la ley traída de Delfos para estos casos y quede puro con ello... Y si alguno mata a otro por sí mismo, pero involuntariamente... Las purificaciones por las que deben pasar estos reos han de ser mayores en importancia y número que las de los que matan en los certámenes; y serán árbitros en la materia los intérpretes *(exegetai)* que escoja el oráculo del dios *(Leyes* 865a-d).

Este importantísimo papel desempeñado por Apolo en la purificación por homicidio le condujo indirectamente a intervenir en el derecho penal. En Atenas, uno de los tribunales que juzgaba delitos de sangre celebraba sus sesiones en el Delfinion, un

santuario de Apolo relacionado con Delfos, lo que parece indicar que este dios se ha convertido para la ciudad en un símbolo de la justicia criminal. Pero el fenómeno no se detiene aquí, en una simple simbología. Si nos elevamos en el tiempo, a aquellos momentos de profunda crisis en los que se está acrisolando la institución cívica y definiendo sus funciones, esta faceta «justiciera» de Apolo interpreta un papel muy destacado. En la ciudad naciente seguían imperando las antiguas costumbres de los clanes gentilicios, que practicaban una justicia privada caracterizada por la ley del talión y la venganza de sangre, hechos que con frecuencia degeneraban en auténticas luchas internas que amenazaban la propia existencia de la ciudad. Era entonces obligación de esta última sustituir tales prácticas por una justicia pública, emanada directamente de la ciudad, de forma que contra el homicida no actuaba sólo la parte directamente agraviada, sino también toda la comunidad, puesto que como ya sabemos existía la creencia que era el pueblo entero el que sufría la ira de los dioses si el crimen no era expiado. La ley de Apolo acude entonces en ayuda del legislador, procurándole una justificación religiosa, nuevos y poderosos instrumentos con que enfrentarse a las tendencias disgregadoras y reafirmar la unidad de la *pólis*.

Íntimamente vinculado con todo lo anterior se encuentra otro poderoso instrumento que utilizó Apolo, el legalismo. Se trata del interés del individuo por atraerse el favor de los dioses mediante el cumplimiento de sus normas, lo que conlleva en su desarrollo una estricta observancia de los ritos. Si exceptuamos algunas corrientes religiosas, por lo demás minoritarias, como la órfica, los griegos no alcanzaron los niveles de ritualismo que pueden encontrarse en algunas civilizaciones orientales, como, por ejemplo, la judía, pero ello no impide que avanzaran por este camino. El principio del ritualismo ya aparece formulado en Hesíodo, quien continuamente recomendaba mantener la paz con los dioses sometiéndose a su superior autoridad, y nada mejor para ello que el cumplimiento de los rituales de precepto. Así se observa, por ejemplo, en los siguientes versos:

> Con pureza y santidad, en la medida de tus posibilidades, haz sacrificios a los dioses inmortales y quema en su honor espléndidos muslos; otras veces concíliatelos con libaciones y ofrendas, cuando te vayas a la cama y cuando salga la sagrada luz del día, para que te conserven propicio su corazón y su espíritu (*Trabajos y días* 336 y ss.)

Sin embargo, fue Apolo quien a partir del siglo VII capitalizó con mayor fuerza esta corriente, cuya expresión más conocida se encuentra en las máximas inscritas en su santuario de Delfos. La más famosa es quizá «Conócete a ti mismo» (*gnothi seautón*), que no hay que entender como una incitación a un conocimiento más perfecto de uno mismo, como conscientemente predicará más tarde Sócrates, sino en el sentido que el hombre sólo es hombre y que en ningún momento puede pretender parangonarse a la divinidad. Los designios de esta última siempre se cumplen y todo aquello que intente hacer el hombre para evitarlo no es más que una vana ilusión, como explicaban todo aquellos mitos urdidos en ambiente délfico sobre la inutilidad del quehacer humano. En el mismo contexto ideológico se sitúa otra máxima de Delfos, «Nada en exceso» (*medén agan*), concepto unido al ideal de la *sophrosyne*, es decir, la moderación, la templanza, la prudencia que ha de guiar el comportamiento de los hombres y, por tanto, opuesto a la *hybris* como expresión de la soberbia, del orgullo



«Conócete a ti mismo». Roma. Museo Nacional.

excesivo que cree conducir a una imposible igualdad con los dioses. Desde Delfos, Apolo inculca la idea de la impotencia humana frente al superior poder de los dioses.

Esta ideología, la cual no era auténtica creación délfica, sino tan sólo Apolo se alzó como su principal portavoz, tuvo una gran influencia en la vida interna de las ciudades. Como ya se ha dicho, la organización de la religión ciudadana entraba en las competencias de Apolo, quien podía utilizar como mediadores a los mencionados exégetas. Desde Delfos se concedía la licencia para la modificación de los cultos existentes o la introducción de otros nuevos; también el reconocimiento de dioses extranjeros y de héroes nacionales procedía de Apolo, quien asimismo se encargaba de sancionar el calendario. En definitiva, todo asunto religioso concerniente a la ciudad pasaba, pues, por sus manos.

Pero su influencia fue mucho más lejos. Nos encontramos en una época, a partir de mediados del siglo VII a.C., en que el mundo griego atraviesa por momentos de cambio muy profundo, lo que se conoce como la gran crisis arcaica. Las ciudades tratan de adaptarse a las nuevas condiciones existentes, provocadas por las transformaciones económicas y sociales, con la promulgación de constituciones que, aun permitiendo que la aristocracia tradicional conserve de hecho el poder, concede a otros estratos de población algunas de sus reivindicaciones para evitar el surgimiento de movimientos revolucionarios. En líneas generales, estas constituciones arcaicas responden al concepto de *eunomia*, es decir, el buen orden, pero respetando una jerarquización de las clases, cuya rigidez varía según los casos; asimismo se encuentran íntimamente vinculadas al ideal de la *sophrosyne*, de manera que todos y cada uno de los ciudadanos admita su situación en el orden social y respete la jerarquía. Estas leyes responden en definitiva al mismo espíritu que impregna el oráculo de Delfos, uno y otro participan de la misma esencia, y por ello los legisladores acudían a Apolo para

obtener la confirmación de su obra: según la tradición, de tal forma actuó Licurgo, el legendario legislador espartano creador de la célebre *rhetra* (Tirteo, fr. 3 Adrados; Plutarco, *Licurgo* VI, 2), y lo mismo hizo Demonacte de Mantinea, quien proporcionó a la ciudad de Cirene una nueva constitución (Herodoto IV, 161), y desde luego no se trata de dos casos aislados. Pero por la misma razón, también Apolo manifiesta una sensible oposición a todos aquellos movimientos políticos que no responden a esta ideología, particularmente a los encabezados por los tiranos, a ojos de la aristocracia y del propio dios expresión palpable de la *hybris* que era necesario combatir.

Otro ámbito de aplicación de la autoridad apolínea fue el de la colonización. En principio sería función de Apolo la confirmación de los cultos coloniales, puesto que la colonia, como ciudad recién fundada, necesitaba una organización religiosa creada para la ocasión. Pero Apolo iba más allá al bendecir la propia expedición colonial, de forma que si bien no puede afirmarse que él fuese el impulsor de la colonización, sí llegó a ser uno de sus rectores, desde el momento en que se estableció casi como norma que previamente a la organización de la empresa, se obtuviese la sanción favorable del oráculo. Al respecto es muy significativa la historia que cuenta Herodoto sobre cómo el espartano Dorieo, que se resistió a cumplir este requisito previo de consultar a la Pythia, fracasó estrepitosamente en su intento por fundar una colonia (V, 42). Ciertamente Delfos desempeñó en este aspecto un papel fundamental, pero no fue el único oráculo en dispensar la sanción religiosa. El santuario también apolíneo de Didima, con su oráculo dirigido por los Branquidas, fue en cierta medida el que patrocinó la colonización milesia, que a lo largo del siglo VI pobló de asentamientos griegos gran parte de la costa del mar Negro.

Otras manifestaciones panhelénicas

Ciertamente Delfos interpretó en el concierto griego un papel fundamental, pero es justo reconocer que no fue el único santuario en ejercer una influencia más allá de su entorno inmediato. En este apartado, y sin ánimo de exhaustividad, podemos entonces considerar otros dos tipos de expresión religiosa internacional, las anfictionías, por un lado, y los grandes juegos, por otro.

Los juegos son la expresión panhelénica de la fiesta, de manera que interpretan a este nivel internacional la misma función que la fiesta tiene en el ámbito ciudadano. Es decir, se trata de la manifestación más importante de la religiosidad supranacional. Aunque algunas ciudades pretendieron conceder a sus festividades un rango panhelénico, como sucede con las Panateneas atenienses, lo cierto es que tan sólo cuatro de estos juegos alcanzaron a disfrutar este privilegio. Se trata de los olímpicos, los nemeos, los ístmicos y los píticos, celebrados respectivamente en Olimpia, Nemea, Corinto y Delfos y en honor de Zeus los dos primeros, de Poseidón el siguiente y de Apolo el último. En origen estaban imbuidos de un fuerte espíritu religioso, pero que lógicamente fueron perdiendo con el paso del tiempo, de la misma forma que las festividades ciudadanas se secularizaban, hasta convertirse en exhibiciones atléticas y sobre todo en instrumento de prestigio personal, aunque se mantenían ciertos rasgos de la religiosidad primitiva, como la tregua sagrada que se decretaba cuando se celebraban los juegos Olímpicos.

Con el término de anfictionía se designan ciertas asociaciones de carácter político-religioso que comprendían a todas aquellas ciudades o entidades políticas meno-

res que reconocían en un santuario un centro común. Este se constituye entonces como hogar de la federación, en su punto de referencia ideológico, cuyos cultos y fiestas vienen a expresar el sentimiento de comunidad que existe entre los miembros de la asociación. Ahora bien, si en la ciudad el elemento religioso sirvió como un importantísimo factor de unificación, ahogando las tendencias centrífugas, en cuanto rebasó este marco su eficacia política fue más bien limitada. Los participantes de la anfictionía no dejaban ciertamente de renocer la existencia de ciertos vínculos, de un lejano parentesco que se manifestaba en una comunidad cultural y en algunos puntos también religiosa, pero entre ellos había una total independencia, y fue esta autonomía lo que terminó imponiéndose. Algunas de estas federaciones nacieron quizá con el intento de constituir un gran Estado, como primer paso hacia una especie de sinecismo como el que había realizado Atenas unificando todo el Ática por manos del legendario Teseo; pero sus propósitos iniciales se vieron a la larga truncados. Otras por el contrario tienen su origen en una cuestión puntual, en un peligro común que amenaza la supervivencia de un grupo de ciudades y que les obliga a reunirse, pero una vez superado el mismo se retorna a las condiciones previas.

Las principales divinidades que presidían las anfictionías eran dos: Poseidón y Deméter, a las que en un segundo momento se añadió Apolo. Poseidón presidía una de las más antiguas de estas asociaciones, la de Calauria, pequeño islote frente a la costa de la Argólida donde este dios tenía un santuario; la anfictionía reunía a las ciudades que se asomaban al golfo Sarónico. Poseidón era también el dios principal de la confederación beocia desde su santuario en Onchestos, aunque en Coronea había también otro santuario federal beocio dedicado a Atenea *Itonia*; en el primero, que fue sede de anfictionía, se celebraba un curioso ritual que consistía en lanzar un carro a gran velocidad y si se estrellaba contra los árboles del bosque sagrado, era señal de que el dios agradecía la ofrenda, con lo que los restos del carro se colocaban junto al muro del templo. Por último Poseidón era el patrono del *Panionion*, es decir, la confederación de todos los Estados jónicos del Egeo oriental. El templo estaba situado en el cabo Micala, donde se sacrificaba un toro que era paseado alrededor del altar y de cuyos mugidos se obtenían presagios. Este Poseidón jónico lleva el epíteto de *Helikonios* y se suponía que procedía de Helice, en el Peloponeso, donde los jonios solicitaron, sin conseguirlo, la estatua del dios. Otro lugar común presidido por Poseidón estaba en la Elide, en el promontorio de Samikon, donde un santuario de este dios sirvió de hogar común a la Trifilia.

Por su parte, Deméter también sirvió a estos mismos fines, aunque su protagonismo le fue discutido por otros dioses, que acabaron compartiendo con ella la presidencia de la anfictionía. Así sucedió con la de los aqueos en Aegion, donde Deméter *Panaquea* tuvo culto junto a Zeus *Homagyrios*, o también con la de los dorios del Asia Menor, en la que el santuario federal de Triopion, cerca de Cnido, fue compartido con Apolo. Pero el caso más célebre es el de Delfos. En origen la anfictionía se constituyó en torno al santuario de Deméter *Pylaia* en Anthela, localidad situada cerca de las Termópilas, y agrupaba a un conjunto de entidades étnicas, no ciudades, de la Grecia central y de Tesalia. A comienzos del siglo VI, tras el fin de la primera guerra sagrada, Delfos adquirió un mayor protagonismo dentro de la anfictionía, y aunque las reuniones se celebraron durante algún tiempo alternativamente en uno y otro santuario, al final fue el de Apolo Pítico el que logró convertirse en el auténtico centro de la anfictionía.

Capítulo V

Los movimientos místicos

Jorge Martínez-Pinna

La crisis de la religiosidad ciudadana

Según veíamos en el capítulo anterior, la religión cívica se reveló como un magnífico factor de cohesión, como un instrumento capaz de aglutinar con eficacia las energías dispersas que pudieran manifestarse en el seno de la *pólis*. La solidaridad ciudadana se expresa, pues, perfectamente en el terreno religioso, evitándose con ello posibles rupturas ideológicas que a la larga pudieran resultar peligrosas. Pero en estos mismos principios que definen su esencia, se encuentran también las causas de su decadencia. La religión ciudadana es una manifestación de piedad colectiva, de manera que las inquietudes personales, el ansia del individuo por encontrar un camino directo de contacto con la divinidad, son aspectos cuyas posibilidades de realización se muestran bastante limitadas. La vida religiosa del ciudadano se encauzaba de la misma forma que sus otras necesidades, hasta el punto que la individualidad concreta pasaba a un segundo plano por detrás del espíritu colectivo como expresión de la solidaridad de grupo característica de la institución ciudadana.

La edad arcaica asistió ya a una primera crisis religiosa. La excesiva opresión que sobre el individuo ejercía la religión ciudadana le forzó, aunque sin abandonar lógicamente la práctica de esta última, a buscar nuevas vías que dieran satisfacción a sus ansias espirituales más íntimas, y las encontró en los movimientos extáticos, en los cultos mistéricos, que a partir de mediados del siglo VII a.C. experimentaron un notable auge, como veremos inmediatamente. Pero la religión cívica no era tan endeble como pudiera parecer. Más bien al contrario, sus cimientos estaban firmemente asentados y resistió con relativa facilidad esta primera acometida. La crisis en que se vio sumido el mundo griego como consecuencia de la amenaza de los persas y el

triunfo final de los primeros significó un reforzamiento de la religión tradicional. Fueron los dioses de la ciudad los que en definitiva habían proporcionado la victoria, como era reconocido unánimemente, de manera que a partir de ahora religión y *pólis* se muestran aparentemente más unidos que nunca.

Los años siguientes a las guerras médicas asisten a una enfervorizada actividad de construcción de templos dedicados a los dioses olímpicos, siendo sin duda los más sobresalientes el de Zeus en Olimpia y el de Atenea en Atenas, el célebre Partenón, magníficos ejemplos del lujo y derroche de medios con que los griegos celebraban a sus dioses. En esta misma línea se sitúan las fiestas, máxima expresión de la religiosidad ciudadana, según hemos visto ya, en las que su primitivo carácter de ceremonia religiosa ha dado paso a una auténtica exaltación nacionalista, en la que el culto a los dioses se transforma en cómodo motivo de celebraciones patrióticas: baste recordar las festividades de Atenas, sobre todo las Panateneas, donde en honor de la diosa poliada se sacrificaban tantos animales que era posible ofrecer un banquete para todo el pueblo. No se escatimaban recursos para honrar a los dioses si con ello se glorificaba a la propia ciudad. Los atenienses pasaban por ser los más piadosos entre los griegos, pero también eran los más ricos, sobre todo cuando utilizaban la contribución de los aliados con fines egoístas, como era lo corriente en el llamado siglo de Pericles, y por ello sus celebraciones religiosas eran las más fastuosas de todo el mundo griego. Era, por tanto, natural que el ateniense común no tolerase ninguna ofensa grave hacia los dioses, pues en su nombre se oficiaban magníficas fiestas de las que él mismo obtenía un provecho material y un motivo de orgullo. Dioses y ciudad parecen identificarse por completo, y en el colmo del paroxismo, hasta la democracia fue divinizada y convertida en objeto de culto.

Pero tan espléndidas manifestaciones tenían también su lado oscuro, ya que en muchas ocasiones, habiendo privado a la operación religiosa de su verdadero significado, todo se quedaba en pura parafernalia; otras veces, no eran sino expresiones del poder político, tal como Atenas se vanagloriaba delante lo mismo de sus aliados y que de sus enemigos. Una víctima destacada de esta situación fue el propio santuario de Delfos. Durante las guerras médicas, influido por la mayoría tesalia en el consejo de la anfictionía, el oráculo se manifestó en parte favorable a los persas; pero a pesar de tan ambigua actitud, Apolo logró reponerse y recuperar su sobresaliente posición como guía espiritual de los griegos: el monumento nacional que al término de la guerra se erigió en Delfos para conmemorar la victoria así parece indicarlo. De todas formas, la autoridad del oráculo quedó en entredicho y en los decenios sucesivos ya no estuvo en condiciones de situarse por encima de las ciudades, sirviendo de árbitro en las disputas internas y en los conflictos entre Estados, como había actuado en los siglos arcaicos. Más bien al contrario, sucumbió a los intereses políticos que en la lucha por la hegemonía destaparon los Estados griegos. Durante la guerra del Peloponeso, Delfos apoyó decididamente a los espartanos y a sus aliados, como veíamos en su momento, y a lo largo del siglo IV se convirtió ya de manera clara en instrumento de poder para aquel que pretendía alcanzar una posición hegemónica entre los griegos. De ahí la sucesión de guerras sagradas, en las que la anfictionía se situaba en el ojo del huracán y que terminaron con la definitiva imposición de Filipo II de Macedonia.

Paralelamente al encumbramiento de la religión ciudadana, nacional, se van destacando las críticas contra ella. Ya en el siglo VI a.C. se había alzado la temprana voz

de Jenófanes de Colofón para arremeter contra la concepción tradicional de los dioses. Basada en ese antropomorfismo plasmado por Homero que en nada se correspondía con la realidad de la esencia divina. Sirva como ejemplo de su crítica estos dos fragmentos, complemento de otro mencionado en un capítulo anterior:

> Si los bueyes, los caballos y los leones tuviesen manos y pudiesen pintar y producir obras de arte como los hombres, los caballos reproducirían la forma de sus dioses como su propia figura, los bueyes según la suya y cada uno haría los cuerpos de acuerdo con su especie (fr. 15 Diels).

> Los etíopes creen que sus dioses son negros y con nariz aplastada; para los tracios son rubios y con ojos azules (fr. 16 Diels).

Jenófanes no era ateo, aunque en algún momento pudiera llegar a afirmar que los dioses no existen (Aristóteles, *Retórica*, 1399b), sino que su concepto de dios coincidía con el del universo, y la divinidad, por tanto, «no se asemeja a los mortales ni por su figura ni por sus pensamientos» (fr. 23 Diels). Jenófanes era uno de los más enardecidos heraldos de la filosofía naturalista, de la física, que originaria de Jonia se extendió por todo el mundo griego proponiendo interpretaciones más racionales, ingenuamente científicas en ocasiones, a los fenómenos de la naturaleza, y entre los objetivos de sus críticas no estaba ausente la religión tradicional. En la Atenas del siglo v, fue Anaxágoras el portavoz más sobresaliente de esta filosofía y su oposición a determinados aspectos de la vida religiosa de la ciudad ya hemos tenido ocasión de comprobar a propósito del enfrentamiento que mantuvo con el adivino Lampón. Anexágoras continúa en muchos aspectos las opiniones de Jenófanes y al igual que éste se acerca a una concepción monoteísta al identificar a dios con el *Nous*, es decir, el Espíritu, principio totalizador creador del universo y primer impulso vital, eterno, infinito y dotado de fuerza propia. Pero tales ideas permanecieron prácticamente aisladas en un reducto filosófico, sin descender al mundo de las creencias religiosas de la vida cotidiana.

A los ataques de los naturalistas continuaron los de los sofistas, seguidores de una corriente de pensamiento que situaba al hombre en el centro del universo, como perfectamente expone Protágoras en su celebre sentencia:

> El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son (fr. 1 Diels).

Según la filosofía sofista, todo aquello que existe por naturaleza es inamovible y debe ser considerado como un hecho indiscutido, mientras que la ley, creación de los hombres, no tiene necesaria y universalmente por qué ser aceptada. Partiendo de esta base y amparándose en la total libertad de palabra que existía en Atenas, los sofistas dirigieron su discurso absolutamente contra todo, no librándose de sus ataques ni siquiera los dos pilares fundamentales de la civilización ateniense, como eran la democracia y la religión cívica. Los dioses y la práctica de la religión no son sino el invento de un hombre astuto, que los ideó como instrumento de control de la sociedad, según llegó a exponer Critias:

> ...Cuando las leyes prohibieron cometer abiertamente actos de violencia y éstos comenzaron a perpetuarse en secreto, alguien muy sabio e inteligente descubrió el temor [a los dioses] para contener la perversidad; así pues, se disponía de un medio para amedrentar a los malvados, aunque ellos hiciesen o pensasen mal en secreto. De este modo se introdujo la religión, afirmando que hay un dios que florece con vida eterna, que oye y ve con su mente, piensa en todo, posee naturaleza extrahumana que le pemite conocer cuanto se dice entre los hombres y es capaz de advertir de antemano toda intención de los mortales... Así, creo yo, alguien por vez rimera predispuso a los hombres a aceptar que existe la raza de los dioses (fr. 25 Diels).

Ahora bien, la religión nacional no podía asistir impávida a estos ataques, puesto que su supervivencia estaba ligada a la de la ciudad. Sustituir esta religiosidad implicaba eliminar también a la *pólis* como forma política dominante, y eso era por el momento completamente impensable. Una idea de este tipo sólo existía en el pensamiento de algunos sofistas radicales y ateos, como Critias, Calicles o Trasímaco, partidarios de la supremacía de la ley natural sobre la positiva, entendiendo la primera como expresión de la ley del más fuerte y de la total libertad del hombre superior. Así pues, a pesar de todas las críticas, las formas tradicionales de la religión, dirigida por los elementos más conservadores y sobre todo por el propio Estado, seguían contando con un gran peso, y a veces podían incluso provocar situaciones de histeria religiosa, como sucedió en algunos momentos de la guerra del Peloponeso, etapas críticas en las que siempre era conveniente acordarse de los dioses. Uno de los defensores más firmes de la tradición religiosa ciudadana fue Sófocles, auténtica roca contra los embates de la tempestad atea. El poeta no discute sobre los dioses, puesto que su poder está fuera de toda duda, incluso cuando sus decisiones chocan frontalmente con la moral o el derecho:

> Sólo es sabio aquel que honra a los dioses. A ellos hay que mirar, incluso cuando te dicen que abandones el derecho; sigue ese camino pues nada es malo y que los dioses manden (fr. 226 Pearson).

Pero la religión nacional se defendía de sus enemigos también en el terreno político. Así, por ejemplo, la célebre ley que en el año 432 se aprobó a propuesta del adivino Diopites, según la cual se perseguiría por delito de *asebeia* «a todos aquellos que no creyesen en los dioses y que enseñasen doctrinas relativas a los fenómenos celestes» (Plutarco, *Pericles* XXXII, 2): aquí Diopites no sólo protege a la religión cívica, sino que también defiende sus intereses particulares, puesto que la segunda parte del decreto va dirigida expresamente contra la astronomía, cuyo conocimiento podía perjudicar la credibilidad de determinadas prácticas adivinatorias. Pero la respuesta del Estado se centró sobre todo en el recurso a los procesos religiosos, que sin duda responden en sus fundamentos reales a causas políticas, pero que en todo caso se invocaba como gravísimo delito la impiedad de los reos y su negativa a practicar la religión ciudadana: los juicios contra Aspasia y los filósofos Anaxágoras y Protágoras, el célebre escándalo de la mutilación de los «hermes» y de la profanación de los misterios de Eleusis, en el que se vio envuelto un «hombre superior», Alcibíades, y el más célebre de todos, que supuso la condena y muerte de Sócrates, son claros ejemplos de esta situación de conflicto.

Aunque las grandes discusiones ideológicas se reservaban, como es lógico, a las

capas más cultas de la sociedad, el pueblo llano no era completamente ajeno a las mismas. En líneas generales, se puede admitir que el ciudadano corriente conservaba un grado aceptable de fe en sus dioses, participaba activamente en las festividades y rituales de su ciudad y cumplía al detalle sus deberes religiosos. Pero en cierta medida actuaba de tal forma por obligación más que por devoción. No de otra forma se puede entender la general diversión que causaban aquellas comedias de Aristófanes en la que los dioses eran ferozmente ridiculizados, o que se concedieran a Eurípides los más preciados laureles cuando en sus obras, retomando las antiguas ideas de Jenófanes, critica con dureza el incomprensible comportamiento de los dioses:

> Pero he de reprender a Apolo por lo que hace. Se une con violencia a las vírgenes y luego las abandona; engendra hijos ocultamente y no le importa si mueren. No obres tú así. Puesto que estás en el poder, persigue la virtud, que a aquel de los mortales que es remiso castíganlo los dioses (*Ion* 437 ss.)

Los aplausos que el pueblo dispensaba a estos autores es un claro exponente de cómo su fe en los dioses tradicionales había mermado. Su verdadero sentimiento miraba en otras direcciones, hacia los dioses menores y los cultos locales, sobre todo de carácter agrario, donde la comunicación con la esfera de lo divino era más llana y accesible. Ésta es la época de gran explosión del culto a Asclepios. Pero fueron sin duda los cultos mistéricos, y en general los movimientos místicos, los que constituyeron el refugio de mayor importancia donde colmar las necesidades espirituales del individuo, sin duda muy encorsetadas por el excesivo ritualismo de la religión ciudadana.

Características generales de los cultos mistéricos

El concepto de cultos mistéricos puede aprehenderse a primera vista a través de la terminología que los antiguos griegos utilizaban para designarlos. La palabra moderna «misterio» tiene un origen griego, procede del verbo *myo*, que tiene el valor de «cerrar» pero con especial referencia a los ojos; de aquí se derivan *mystes*, el sujeto que realiza la acción, y *mysterion*, es decir, «lo que no se ve, lo secreto, lo oculto»; *mysteria*, en plural, se refiere en consecuencia a estos cultos concretos. Otro grupo lexical gira en torno al verbo *teleo*, término que presenta un campo semántico muy amplio, pero que aquí, cuando se aplica a la esfera de la religión, tiene el significado de «cumplir», «celebrar», «iniciar»; derivados de este verbo son entre otros los sustantivos *telete*, «ceremonia», «iniciación», *telestes*, o sacerdote que dirige este acto, y *telesterion*, o lugar donde se realiza el ritual. También es frecuente entre los cultos mistéricos el uso del término *orgia*, en plural, para designar las ceremonias religiosas; la palabra deriva de *orge*, que significa «agitación», «excitación», con lo que claramente se da a entender que los rituales denominados de tal forma se caracterizan por ser extáticos; asimismo el verbo *orgiazein* es utilizado para expresar este tipo de celebraciones.

A partir de estos presupuestos terminológicos, ya se pueden determinar algunas características fundamentales de los cultos mistéricos. Un primer aspecto que llama la atención es su carácter secreto, implícito en la palabra misterio. Una de las obligaciones más rigurosas del participante en estos cultos era la de observar un estricto silencio sobre todo cuanto había visto y oído en su asistencia a los rituales, en ningún momento debía revelar el secreto de las ceremonia y objetos sagrados cuyo significa-

do estaba reservado a los iniciados. Se han propuesto diversas interpretaciones para este hecho, pero en definitiva no parece ser sino una consecuencia lógica de otro aspecto esencial de estos cultos, esto es, su carácter iniciático. Efectivamente, quizá la mejor definición sobre los cultos mistéricos es la que toma como referencia este aspecto, de manera que como tales se entenderían todos aquellos en los que la admisión y participación del individuo depende del cumplimiento previo de ciertos rituales de iniciación. Significativamente el término griego *mysteria* era traducido en latín por *initia*, que era como los romanos designaban a los cultos mistéricos. Ahora bien, el concepto de iniciación, cuando se aplica a este contexto, debe ser precisado, pues sabemos que rituales de este tipo existían en la ciudad para señalar el paso de una situación a otra. La iniciación mistérica no se realiza cuando llega un cambio de edad, ni tampoco implica pasar a formar parte de una sociedad secreta dotada de fuertes vínculos entre sus miembros; tampoco conduce a una modificación de las condiciones externas del iniciado. El único cambio se refiere a la relación del individuo con la divinidad, a una nueva condición espiritual adquirida a través de la experiencia directa con lo sagrado. Este y no otro es el significado de la iniciación en los cultos mistéricos.

Otro elemento prácticamente común a todos los misterios es su carácter agrario, ya denunciado por las principales divinidades protagonistas de los mismos, Deméter y Dionysos, cuyos cultos ciudadanos, como las Tesmoforias y las Antesterias, contienen elementos que se repiten en los misterios. Es probable que en estos rituales se representara el secreto de la vida agrícola, de la simiente y de la renovación de la vegetación, que en ocasiones podía completarse con la idea del dios que muere y resucita transportando consigo una savia vivificadora. Desde luego, casi todos estos cultos poseen entre sus símbolos elementos relacionados con la naturaleza y muchas veces su mito de fundación es de carácter agrario. Inmerso en este contexto se encuentra la presencia de aspectos sexuales, entre los que se cuentan manifestaciones fálicas, exposiciones y lenguajes obscenos e incluso verdaderas orgías, elementos todos ellos que nos conducen al ámbito de la fertilidad. Toda decencia ha de quedar en suspenso, puesto que se trata de algo más que el respeto a unas normas morales. Lo que pretende es asegurar la continuidad de la vida, la supervivencia, y por ello el desenfreno sexual, las manifestaciones orgiásticas que a más de uno escandalizaban, adquieren las connotaciones de una hierogamia, cuya finalidad no es otra que proporcionar riqueza estimulando las fuerzas de la reproducción.

Aunque su existencia no está comprobada en todos los cultos mistéricos griegos, un aspecto importante de los mismos es su carácter soteriológico, es decir, responden al concepto de religiones de salvación. Consiste en el ofrecimiento que se hace a los iniciados de una vida eterna en el Más Allá, de manera que la existencia terrena no es sino una etapa de tránsito hacia la verdadera vida que se desarrolla después de la muerte, en la que el individuo alcanza la más completa felicidad mediante la eterna contemplación de la divinidad. Sin duda alguna, se trata de uno de los elementos que más se oponen a la religión tradicional, cuya escatología, según veíamos en su momento, no resultaba en absoluto atractiva para el individuo, pues no ofrecía más que una vida lánguida y sin esperanza alguna. Pero por la misma razón, este ofrecimiento constituye uno de los aspectos más atractivos de los cultos mistéricos y de ahí que los más populares entre ellos no carezcan del mismo, como era el caso de los de Eleusis y los dionisiacos.

Los cultos mistéricos tienen un origen muy antiguo, pues descansan sobre unas creencias que ya preocupaban al hombre primitivo. Sus raíces se pierden en la noche de los tiempos, elevándose quizá al chamanismo extático de los pueblos cazadores del Paleolítico, que a través de prácticas de magia simpatética pretendía asegurar la caza y con ello la supervivencia de la comunidad. El sustancial cambio económico que se produjo con la llegada del Neolítico no suprimió estas formas religiosas, sino que las transformó desviando hacia la tierra la fuerza que antes se dirigía a la caza. Los primitivos habitantes de Grecia no eran ajenos al éxtasis y sin duda conocían y practicaban cultos de estas características. Por lo que sabemos de las condiciones durante la edad oscura griega, al no existir más que una religiosidad de grupo restringido, fundamentalmente limitado al entorno familiar, los cultos mistéricos no rebasaban estos ámbitos, y ni siquiera tenían por qué estar vinculados a una localidad concreta, como lo prueban los rituales dionisiacos. Fue en el siglo VII a.C. cuando experimentaron un auge muy notable, coincidiendo con el descubrimiento de la individualidad del ser humano, quien como hemos visto pretende desarrollar su propia capacidad de decisión personal también en la esfera de la religión.

Los cultos mistéricos se adaptaban perfectamente a estas exigencias y por ello se situaban en un punto opuesto al de la religión ciudadana. La iniciación mistérica era producto de una decisión individual, no algo obligatorio e inevitable, como sucedía con los cultos oficiales. En ellos se admitían gentes de todo tipo, pues junto a los ciudadanos de la *pólis* en cuestión se iniciaban también las mujeres, los extranjeros e incluso los esclavos. Ninguna requisito de sexo, condición jurídica o social, nacionalidad, etc., era exigido para participar en los cultos. Mientras la religión ciudadana se identicaba con el ideal délfico de la *sophrosyne*, como ya hemos visto, los cultos mistéricos propugnaban por el contrario el éxtasis, la locura divina, dar rienda suelta a los propios sentimientos. Se trata en definitiva de una oposición entre lo colectivo y lo individual, entre lo apolíneo y lo dionisiaco, según la feliz expresión de F. Nietzsche. Sin embargo, no llegó a producirse un conflicto abierto entre estas dos tendencias. Ya hemos visto al hablar de Delfos cómo la religión olímpica no es extraña a las manifestaciones extáticas, siempre y cuando puedan ser controladas y ejercidas a través de unos cauces «reglamentarios», y éste fue también el objetivo de la ciudad frente a los cultos mistéricos. Tal era la fuerza que estos últimos habían alcanzado, que resultaba completamente imposible tratar de suprimirlos, por lo que la ciudad optó por incluirlos dentro de su propia estructura religiosa, y así en ningún momento se prohibió su práctica, siempre y cuando ello no condujera al desinterés por los cultos ciudadanos. En Atenas tanto los misterios de Eleusis como los de Dionysos fueron integrados como festividades públicas, su ceremonial se complicó y se introdujeron ciertos elementos de control, con la participación de los sacerdocios oficiales. Pero al mismo tiempo, de los cultos mantuvieron su esencia y su significado más íntimo, como veremos inmediatamente, en una especie de simbiosis que constituye una de las características más singulares de la civilización griega.

Los misterios de Eleusis

Se trata sin duda alguna del culto mistérico más importante de la religión griega, pues al vincularse ya en fecha muy temprana a Atenas, su fama pudo extenderse con

gran rapidez. Con mayor o menor auge según las épocas, los misterios de Eleusis se mantuvieron vivos hasta las postrimerías del siglo IV d.C., cuando la proscripción del culto por el emperador Teodosio primero y la destrucción del santuario debida a una incursión de los godos a continuación, terminaron de manera definitiva con una manifestación religiosa milenaria. Probablemente los cultos eleusinos, si bien hienden sus raíces en creencias muy primitivas, no se elevan en el tiempo más allá del periodo geométrico, pues aunque se han encontrado en el lugar restos arqueológicos correspondientes a la civilización micénica, no parece que entre éstos y el culto tal como lo conocemos en época histórica haya una directa vinculación religiosa. Como hemos visto, no muy diferente es la situación en otros lugares sacros asimismo arcaicos.

En un principio los misterios tendrían un carácter meramente local. Gestionados por la familia eleusina de los Eumólpidas, los cultos no servían sino a un número muy limitado de iniciados, como demuestra la reducida superficie del santuario en sus fases más antiguas. Por la misma razón, los rituales tenían que ser entonces más sencillos, sobre todo por lo que hace referencia a las ceremonias de preparación. A comienzos del siglo VII a.C., Eleusis fue incorporada al territorio ateniense y sus cultos comenzaron a adquirir cada vez mayor fama, de forma que un siglo más tarde hubo que proceder a una remodelación del santuario para dar cabida al creciente número de adeptos. Fue, sin embargo, Pisístrato, el tirano de Atenas, quien en la segunda mitad de este mismo siglo proporcionó a los misterios de Eleusis su más alta reputación y un carácter de gran festividad con aspiraciones panhelénicas, datando de entonces la complejidad que alcanzaron las ceremonias, puestas bajo control ateniense, y la monumentalización del santuario. Este último era muy diferente al modelo común de los templos griegos. Recibía el nombre de Telesterion y consistía en una estructura de planta circular, con una gran sala en forma de anfiteatro para permitir la presencia de un número muy elevado de individuos; en el centro se encontraba el llamado *anaktoron*, un pequeña construcción dotada de una única entrada donde se situaba el trono del sacerdote, el hierofante, y sobre el mismo se encendía el gran fuego, para lo cual la cubierta del edificio tenía en su parte más elevada una especie de tragaluz, el *opaion*, por donde salía el humo.

La influencia ateniense puede considerarse decisiva en la historia de los misterios eleusinos. Su antiguo carácter local desaparece por completo y se integran en el calendario cívico de Atenas como una festividad más, aunque manteniendo su antigua naturaleza al margen del culto ciudadano propiamente dicho. Pero las modificaciones que se introdujeron en el siglo VI indican claramente la subordinación de Eleusis a Atenas y el orgullo de esta última. Los pequeños misterios que probablemente en honor de Dionysos se celebraban en Agras, un barrio de la periferia de Atenas junto al río Iliso, fueron incorporados a los de Eleusis como preparación obligatoria para todos los aspirantes. El traslado de los objetos sagrados, los *hiera*, desde Eleusis a Atenas y su retorno a su lugar de origen, ceremonia que se incorporó al ritual definitivo, expresa solemnemente el vínculo especial que Atenas mantenía con esta localidad sacra. También el personal sacerdotal se vio afectado por la influencia ateniense. El monopolio que habían ejercido los Eumólpidas desapareció y algunas de sus funciones fueron confiadas a la familia ateniense de los Kerykes, mientras que también se dio entrada en el ceremonial a otros sacerdotes asimismo atenienses.

En su esquema clásico, el sacerdocio eleusino constaba de los siguientes miembros. En el punto culminante de la jerarquía se encontraba el hierofante, gran sacerdote del culto a Deméter en Eleusis, cargo vitalicio que era proporcionado por los Eumólpidas. A esta misma familia pertenecían tres sacerdotisas, dos que actuaban como asistentes del hierofante y una tercera que no era otra que la gran sacerdotisa, función igualmente vitalicia y con residencia permanente en el santuario. El segundo cargo masculino en importancia era el *dadouchos*, «el portador de la antorcha», que participaba en los rituales de iniciación. Este sacerdote pertenecía a la familia de los Kerykes, lo mismo que el siguiente en la jerarquía, el llamado *hierokeryx*, «el heraldo sagrado», que actuaba como introductor general *(mystagogos)* de los neófitos. Junto a éstos se conocen otros sacerdotes con funciones menos importantes, como las *melissai*, vírgenes administradoras del culto; el *phaethyntes*, encargado de las estatuas de las diosas; el *neokoros*, que estaba al frente de la limpieza del santuario; el *hydranos*, que dirigía la purificación de los aspirantes mediante el agua; el *iakchagogos*, que acompañaba a la imagen de Iakchos-Dionysos en la procesión principal. En la ceremonias iniciales también participaba el basileo, magistrado ateniense encargado de los asuntos religiosos, como ya sabemos, lo que demuestra el interés del Estado por intervenir en estos rituales e identificarlos lo más posible a la vida religiosa de la ciudad. El basileo era asistido por un *paredros* y por cuatro *epimeletai*, pertenecientes uno a la familia de los Eumólpidas, otro a la de los Kerykes y los dos restantes designados entre todos los ciudadanos.

Tras su incorporación al calendario oficial ateniense, los cultos eleusinos se desarrollaban en dos fases, conocidas respectivamente como pequeños y grandes misterios. Los primeros se celebraban en primavera, durante el mes de Antesterion, y tenían como escenario el mencionado suburbio de Atenas. Según parece, las ceremonias consistían fundamentalmente en rituales de purificación, cumplidos a base de ayunos, baños y sacrificios, aunque también se escenificaban pantomimas en torno a la vida y milagros de Dionysos. Estas ceremonias tenían que ser realizadas por todos aquellos que querían ser iniciados en los misterios, como una especie de preparación ritual para el gran momento. El aspirante cumplía todos los actos bajo la dirección de un mistagogo y toda la operación era directamente supervisada por el hierofante.

Los misterios propiamente dichos se celebraban a comienzos del otoño, en el mes de Boedromion, y se conocían también con el nombre de grandes Eleusinas. Las ceremonais oficiales comenzaban el día 15 y terminaban el 23. Previamente al inicio de la fiesta, el día 14, se transportaban en procesión los *hiera* desde Eleusis hasta Atenas: tras realizar los sacrificios preliminares *(prothymata)*, los sacerdotes de Deméter junto a los efebos atenienses se dirigían a Atenas, donde eran recibidos por la sacerdotisa de Atenea, quien se unía a la procesión hasta llegar al Eleusinion, santuario ateniense de Deméter y afiliado al de Eleusis, donde se depositaban los objetos sacros. El día 15 comenzaban las fiestas propiamente dichas con la invitación del hierofante al pueblo, que previamente había sido convocado a asamblea por el basileo. El gran sacerdote de Deméter, y en épocas posteriores el heraldo, pronunciaba la frase ritual *(prorrhesis)* que excluía de los misterios a los que no tuvieran las manos limpias o hablasen una lengua incomprensible, esto es, a los asesinos y a los bárbaros, razón por la cual el emperador Nerón no quiso iniciarse durante un viaje a Grecia por ser responsable de la muerte de su madre (Suetonio, *Nerón* XXXIV, 4).

El segundo día de celebración era conocido con el nombre de *elasis* por la proce-

sión que se organizaba en dirección al mar. Todos los aspirantes, acompañado cada uno por su mistagogo o tutor y con un lechón en los brazos, se dirigían al Falero, donde se purificaban mediante el baño y a su regreso a Atenas cada uno sacrificaba su lechón. La presencia de este animal se explica asimismo a efectos de lustración y se justifica por la asociación que en el mito tiene con Persephone, situación que se refleja igualmente en la festividad de las Tesmoforias. A continuación, el día 17, las celebraciones tienen un carácter ciudadano en vez de mistérico: el basileo y su esposa, en presencia de los magistrados y de los *theoroi* o embajadores religiosos de otras ciudades, realizan un sacrificio en el Eleusinion del ágora ateniense, haciendo votos por el consejo y el pueblo de Atenas, así como por los niños y mujeres de toda la Hélade. Como se puede observar, se trata de una manifestación del carácter panhelénico que presenta la festividad, pero expresada para mayor gloria de Atenas, que aparece en posición dominante. El día siguiente era de descanso, y los aspirantes permanecían en sus casas ayunando y mejorando su preparación ante los emocionantes acontecimientos que iban a experimentar.

El día 19 suponía el punto culminante de las ceremonias públicas, antes de la celebración de los misterios propiamente dichos. Al amanecer salía de Atenas una procesión que devolvía los *hiera* a Eleusis, acompañados en esta ocasión por un verdadero gentío. En ella participaban como era de esperar los miembros del clero eleusino, encargados de transportar los objetos sagrados, y los *mystai* o aspirantes junto a sus tutores; pero también se incluían en el cortejo los magistrados atenienses, los representantes de otras ciudades y en general todos aquellos que quisieran acompañar a los dioses, juntándose normalmente un número bastante elevado de personas. La procesión, que recorría los 21 km que a través de la llamada vía sagrada seperaban Atenas de Eleusis, estaba encabezada por una estatua de madera que representaba a Iakchos. Pero no era éste el único aspecto dionisiaco de la procesión, sino que todo estaba impregnado de una alegría desbordante, con danzas extáticas y la continua invocación a Dionysos a través del grito ritual *iakche*: también los aspirantes participaban de este dios portando *bakchoi*, esto es, ramas de mirto con hebras de lana, elemento característico del entorno dionisíaco. Esta presencia de Dionysos en los rituales eleusinos no debe sorprendernos, pues su asociación con Deméter no es infrecuente: en Lerna se celebraban unos misterios que estaban consagrados a esta pareja de dioses y según Píndaro (*Ístmicas* VII, 5) la misma asociación se encontraba en Delfos; por otra parte, en la misma Atenas durante la festividad de las Haloa dedicada a Deméter intervenía también Dionysos.

Las ocasiones de alegría y de chanza culminaban cuando la procesión cruzaba por un puente el río Cefiso. Entonces tenían lugar los llamados *gephyrismoi,* en los que personajes con máscaras se burlaban de los *mystai* y de los magistrados con gestos obscenos, mientras que las mujeres se mostraban desnudas, acciones que generalmente se interpretan con un significado apotropaico, de defensa contra cualquier amenaza, aunque también tienen una vertiente relativa a la fertilidad, como recuerdan las *aischrologiai* agrarias y las de las Tesmoforias. Para los antiguos, por el contrario, estas bufonadas representaban una repetición de las bromas que según el mito, Iambe o Baubo habían escenificado para consolar a Deméter, presa de tristeza por la desaparición de su hija. Al caer la tarde, ya con la aparición de las primeras estrellas, la procesión llegaba al santuario a la luz de las antorchas, y los *mystai* podían por fin romper el ayuno mediante la ingestión del *kykeon*, una bebida ritual que según el mito tam-

bién había tomado Deméter después de un día de ayuno; consistía en una especie de agua de cebada. El resto de la noche, hasta el amanecer, se pasaba entre cantos y danzas en honor de las dos diosas.

El sexto día, el 20, era el gran momento, cuando se producía la iniciación de los neófitos en los misterios. Éstos no se celebraban al aire libre, como los rituales anteriores, sino en el interior del Telesterion. Las ceremonias tenían lugar por la noche y hasta su comienzo se sucedían los sacrificios, realizados por el basileo, en honor de las divinidades eleusinas, mientras los aspirantes descansaban y se purificaban. Una vez que estos últimos penetraban en el santuario, nuestros conocimientos sobre los ritos que se celebraban a continuación son muy limitados, pues como ya sabemos, los iniciados tenían completamente prohibido revelar los secretos que allí se manifestaban. Algunos autores griegos, como Aristófanes, Esquilo, Sófocles o Platón, proporcionan leves indicios sobre cómo se practicaba la iniciación, pues los verdaderos secretos nunca fueron divulgados. Los apologistas cristianos mantuvieron una actitud diferente, menos discreta, pero su testimonio ha de manejarse con cautela, pues no se caracterizan por la exactitud de la información que transmiten, casi siempre parcial, contradictoria e intencionada; sin embargo, tampoco deben ser ignorados por completo. En síntesis los datos disponibles son muy escasos, de manera que resulta prácticamente imposible ofrecer una visión medianamente completa de la esencia de estos rituales.

Según la tradición, los misterios de Eleusis fueron instituidos por Deméter. Las condiciones en que se produjo este acontecimiento están reflejadas en el *Himno a Deméter*, composición poética falsamente atribuida a Homero, pues fue creada en ambiente ático-eleusino probablemente en el siglo VI a.C., pero que refleja como ninguna otra el origen mítico y el significado de los misterios. El mito se centra en la figura de Deméter y en el rapto de su hija Persephone por Hades, su angustiosa búsqueda por parte de la madre y el encuentro final de ambas diosas en Eleusis, seguido del renacer de la vegetación como muestra de la reconciliación de Deméter con los dioses y los hombres. La diosa ordenó la construcción de un templo y más adelante el anónimo poeta narra la fundación de los misterios:

> Y no desobedeció la bien coronada Deméter. Enseguida hizo surgir el fruto de los labrantíos de glebas fecundas. La ancha tierra se cargó toda de frondas y flores. Y ella se puso en marcha y enseñó a los reyes que dictan sentencias, a Triptólemo, a Diocles, fustigador de corceles, al vigor de Eumolpo y a Celeo, caudillo de huestes, el ceremonial de los ritos y les reveló los hermosos misterios [...], misterios venerables que no es posible en modo alguno transgredir, ni averiguar ni divulgar, pues una gran veneración por las diosas contiene la voz (vv. 470 ss.).

Parece ser que los misterios se componían de tres partes, llamadas respectivamente *dromena* (»las cosas cumplidas»), *legomena* («las cosas dichas») y *deiknymena* («las cosas mostradas»), pero lo difícil es determinar en qué consistía cada una de ellas. Otros distinguen por el contrario dos fases en los rituales eleusinos, la de la *telete* o iniciación, que comprendería las dos primeras partes anteriores, y la de la *epopteia* o revelación, momento culminante de los misterios y reservado exclusivamente a los que llevaban ya un año como iniciados. Según se cree, los *mystai* tenían que hacer una especie de confesión previa, sin la cual su admisión en las ceremonias iniciáticas de



Urna Lovatelli. Roma. Museo Nacional.

esa noche era imposible. Se trata del denominado *synthema*, una fórmula secreta o consigna cuyo texto ha sido transmitido por el escritor cristiano Clemente de Alejandría y que dice lo siguiente:

> He ayunado, he bebido el *kykeon*, he tomado de la cesta (*kiste*), y después de manipularlo lo he colocado en el canasto (*kalathos*), y luego volviendo a tomarlo del canasto, lo he puesto de nuevo en el cestillo (*Protréptico* II, 21.2).

Los dos primeros elementos de la fórmula se refieren a episodios ya conocidos, pero no así los restantes, por lo que algunos autores piensan que probablemente nos encontremos ante una innovación muy tardía. De todas maneras, tampoco se sabe qué eran los objetos manipulados y qué se hacía con ellos; es opinión generalizada que podría tratarse de simulacros fálicos o de la vagina de Deméter, con los que el aspirante realizaría una hierogamia ficticia, pero verdaderamente no existen datos de peso para defender tal hipótesis. Desde luego no eran los *hiera*, puesto que éstos sólo se enseñaban en la fase final de la ceremonia.

Los *dromena* era pequeñas representaciones de carácter litúrgico, pero se desconoce por completo su argumento. Las opiniones mayoritarias se dirigen hacia una escenificación del mito fundacional de los misterios, aunque sin poder especificar sus particularidades. Se sabe tan sólo que los *mystai*, con antorchas en la mano, imitaban las idas y venidas de Deméter cuando ésta buscaba a su hija. También es posible que se representaran escenas relativas al mundo de ultratumba, sobre todo en cómo llegar hasta él, puesto que en ello consistía una de las enseñanzas fundamentales de los misterios, como parece desprenderse de los siguientes versos de Aristófanes, cuando con su peculiar lenguaje cómico, pone en boca de Dionysos las siguientes preguntas dirigidas a Heracles:

> Dime cuáles fueron los anfitriones que te acogieron cuando fuiste en busca de Cerbero; muéstrame las puertas, las panaderías, los burdeles, las paradas, los atajos, las fuentes, las rutas, las ciudades, las posadas y los albergues donde hay menos chinches (*Las ranas* 112 ss.).

Los *legomena* eran frases rituales o invocaciones litúrgicas de las que no se tienen grandes noticias. Algunos las identifican con contraseñas de paso, fórmulas que debían pronunciar los difuntos para llegar al Más Allá y atraerse la benevolencia de las divinidades infernales, entre ellas Persephone, tal como se documenta en algunas tablillas órficas. Tampoco hay que descartar otros aspectos, y así dos autores tardíos, el cristiano Hipólito (*Philosophumena* V, 7.34) y el pagano Proclo (*Comentario al Timeo* 239c), mencionan una fórmula ritual que pronunciaban los *mystai*, quienes miraban hacia arriba y decían «¡llueve!» y a continuación hacia la tierra exclamando «¡concibe!». Se trata de una invocación relativa a los cultos agrarios, pero cuyo secreto no lo es tanto, ya que las mismas palabras figuraban en una inscripción expuesta a la vista de todos junto a la puerta del Dipylon, en Atenas.

La última parte de los misterios estaba constituida por los *deiknymena*. Era el momento de la revelación, de la visión sobrenatural con que culminaban los rituales de iniciación, tras lo cual los *mystai* se transformaban en *epoptai*, es decir, «los que han visto». Pero, ¿qué han visto verdaderamente? Un papiro del siglo II d.C., que hace referencia a la iniciación de Heracles, termina diciendo: «He visto el fuego... y he visto a Kore [Persephone]». Otros autores antiguos mencionan una hierogamia, que sería celebrada por el hierofante y la sacerdotisa de Deméter de forma simbólica. La noticia es muy tardía, procede del obispo Asterio, que vivió a mediados del siglo V d.C., y probablemente se refería a los misterios que se celebraban en Alejandría, donde en época helenística se había abierto, al igual que en otras ciudades, una sucursal de los cultos eleusinos. Ciertamente la noticia no presenta todas las exigencias de credibilidad, y de ahí que muchos autores modernos no acepten la presencia de este rito para los misterios de época griega clásica. Sin embargo, el mismo Hipólito (V, 8.40) afirma que tras haber mostrado una espiga de trigo, elemento muy frecuente en las representaciones iconográficas eleusinas, y en medio de un fuego deslumbrante, el hierofante exclamaba: «¡A un sagrado niño ha parido la Señora, Brimo [«la Fuerte»] a Brimos [«el Fuerte»]!», lo que parece implicar que previamente se ha producido una unión sacra. No se conoce con exactitud la identificación de estos personajes. El niño pudiera tratarse de Iakchos-Dionysos, hijo de Persephone, o bien Plutos, la personificación de la riqueza, hijo de Deméter. Este alumbramiento ritual parece ser un elemento antiguo en los misterios, pues hay vasos del siglo IV a.C. que muestran a un niño con el cuerno de la abundancia situado entre las dos diosas; otro documento importante al respecto es la urna Lovatelli, donde se representan escenas de la iniciación de Heracles, y tras el sacrificio preliminar del lechón y un ritual de purificación, figuran las dos diosas con un personaje joven que no puede ser Heracles, por lo que es probable que se trate de Iakchos. Lo mismo cabe decir del gran fuego que ardía en el *anaktoron*, cuyo resplandor podía verse desde muy lejos (Plutarco, *Temístocles* XV, 1).

En síntesis, los cultos de Eleusis debían revelar ciertos secretos vinculados al ciclo de la vida y de la vegetación, a los misterios del nacimiento y de la muerte, y sobre todo cómo al final de la existencia el hombre puede alcanzar una inmensa esperanza en el Más Allá. Éste era precisamente el gran beneficio para los iniciados, como se expresa con total claridad en algunos pasajes de Píndaro (fr. 121 Bowra) y de Sófocles (fr. 837 Pearson), y sobre todo en el mencionado *Himno a Deméter*:

> ¡Feliz aquel de entre los hombres que sobre la tierra viven que llegó a contemplarlos! Mas el no iniciado en los ritos, el que de ellos no participa, nunca tendrá un destino semejante, al menos una vez muerto, bajo la sombría tinieba (vv. 480 ss.).

Otros misterios griegos

Dentro de la general laguna informativa que existe sobre los cultos mistéricos griegos, los de Eleusis se sitúan en una posición privilegiada por ser aquellos de los que se tienen un menor desconocimiento. Como ya se ha dicho, la vinculación con Atenas hizo de los misterios eleusinos los más importantes y famosos de todo el mundo griego. Pero evidentemente no fueron los únicos. La información disponible nos enseña que los cultos mistéricos eran un fenómeno religioso de amplia extensión, puesto que responde a inquietudes muy elementales, pero desgraciadamente de la mayor parte de los mismos no se conoce apenas más que el nombre.

Una posición ciertamente destacada alcanzaron los cultos dirigidos a los Cabiros, aunque aquí el enigma general que invade todos los misterios se complica con la intervención de antiquísimos elementos pregriegos. En efecto, los Cabiros eran unas divinidades bastante extrañas, mal conocidas incluso por los mismos griegos y cuyo origen se remonta a un lejanísimo pasado. Las tradiciones más antiguas, recogidas por Ferécides de Siros y por Acusilao de Argos, hacen de los Cabiros hijos o nietos de Hefesto y de su unión con la ninfa Cabiro, hija de Proteo, y sitúan su origen en la isla de Lemnos, que hasta su conquista por Atenas en el siglo VI a.C. conservaba una cultura no griega. Posteriormente, una vez que su culto alcanzó gran extensión y fama, los Cabiros fueron asimilados a importantes divinidades clásicas con connotaciones mistéricas, como Deméter, Persephone, Dionysos, Hermes, etc. Los principales centros donde se celebraban misterios en honor de los Cabiros se encontraban en Lemnos, en Tebas y en Samotracia.

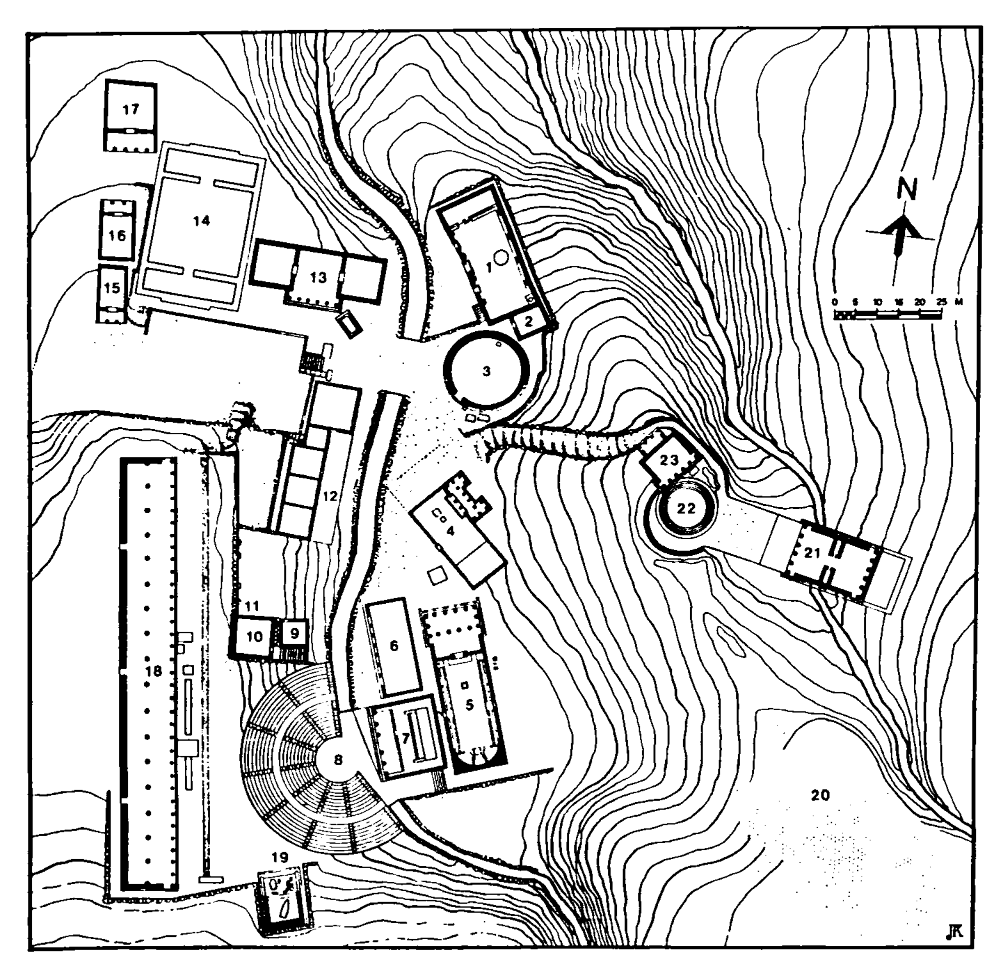
Como veíamos en un capítulo anterior, Lemnos era también el más importante lugar de culto tributado a Hefesto y quizá los misterios que se celebraban en la isla tienen aquí su origen, aunque la divinidad protagonista no fuese esta última. Desde luego los cultos eran muy antiguos y no se vieron transformados por la entrada de Lemnos en la órbita ateniense. Los misterios pudieron haber surgido en el seno de las corporaciones religiosas de artesanos, principalmente las de los herreros, que mantenían vínculos muy estrechos con Hefesto, aunque estaban dirigidos a los Cabiros, como lo prueba el material epigráfico encontrado en el santuario. El grupo de hallazgos más consistente procedente del templo lo constituyen vasijas para el vino, lo que indica que este producto interpretaba un papel muy destacado en el ritual, lo mismo que ciertos elementos burlescos, a juzgar por una dedicación hallada en el mismo lugar. Todo ello nos conduce a una intervención de Dionysos en los misterios, divinidad estrechamente asociada en el mito con Hefesto.

Los cultos que se desarrollaban en Tebas presentan muchos puntos de contacto con los de Lemnos. Tienen su origen en el siglo VI a.C. y según se cree fueron introducidos desde el Ática, aunque quizá esta última actuase sobre todo como intermediaria a partir del núcleo originario de Lemnos. Según la tradición transmitida por Pausanias, quien voluntariamente reinicide en callar sobre los rituales secretos, los misterios fueron instituidos por Deméter *Kabeiraia*, quien llego a la región para conocer a Prometeo (IX, 25.5-9). La mención de este personaje, considerado como uno de los patronos de la técnica y que entregó el conocimiento del fuego a los hombres, ha hecho pensar a algún investigador moderno en la presencia de cofradías de herre-

ros análogas a los de Lemnos. Las excavaciones arqueológicas practicadas en el santuario han proporcionado interesantes elementos sobre el culto. Las dedicatorias encontradas se centran principalmente en dos personajes, en Cabiro, mencionado siempre en singular y que adopta la imagen de un Dionysos barbudo, en posición recostada y normalmente en actitud de beber, y en Pais, es decir, un niño, a quien se dedican todo tipo de juguetes. Un fragmento cerámico del siglo IV a.C. representa a estos dos personajes y junto a ellos a un tercero, de apariencia un tanto grotesca, que lleva el nombre de Protolaos, imagen del «primer hombre», lo que de nuevo nos conduce al ambiente lemnio, respecto al cual un poeta anónimo de época arcaica menciona a un tal Cabiro, engendrado por Lemnos, en una relación de estos «primeros hombres» (fr. 136b Adrados). Se trata, en consecuencia, de una alusión a un mito antropogónico, es decir, sobre el origen del hombre, lo que lleva implícito el sentido de un nuevo comienzo, de una regeneración, característica propia de los cultos mistéricos. No se conoce con exactitud en qué consistían los ritos de este santuario tebano, pero debían incluir baños purificatorios y el sacrificio el toro, así como una intervención destacada del vino, según atestigua el material arqueológico. Las representaciones sobre cerámica a partir de la segunda mitad del siglo V a.C. nos muestran caricaturas grotescas y exageración de los órganos sexuales, lo que parece ser indicativo de la presencia de manifestaciones orgiásticas. La participación de Dionysos debía ser, pues, muy significativa, así como la de Deméter, fundadora legendaria de los misterios y cuyo bosque, situado en las proximidades del santuario, servía de escenario al desarrollo de parte de los ritos. Gracias a la epigrafía del lugar se conoce la existencia de algunos sacerdotes, como los *kabiriarchoi*, que dirigían los rituales de iniciación, y los *paragogeis*, que actuaban como mistagogos, es decir, introductores de los aspirantes.

Mayor importancia que los anteriores alcanzaron los misterios de Samotracia, cuyo origen parece elevarse al siglo VII a.C., aunque conoció los momentos de mayor auge a partir de la segunda mitad del siglo IV, cuando se inició la familia real macedónica, continuando su prestigio a lo largo de la época romana. Ya en el siglo V a.C. eran conocidos en Atenas y el historiador Herodoto, quien con toda probabilidad estaba iniciado en los mismos si hacemos caso de sus palabras, planteaba incluso un origen ático de los misterios (II, 51). Las características de estos cultos son muy semejantes a las de los misterios anteriores, según se puede comprobar por los escasos datos llegados hasta nosotros. Se trataba de una fiesta anual y en ella el falo parece que tenía un papel destacado; quizá tenía lugar también una hierogamia. Los aspirantes debían someterse a una especie de confesión, en la cual el sacerdote preguntaba al neófito cuál había sido el peor hecho que había cometido en su vida, encuesta dirigida probablemente a establecer un vínculo irrompible entre el santuario y sus adeptos. Se sabe también que los iniciados se ceñían una faja de púrpura alrededor de su cuerpo, lo que quizá presuponga un baño como acto de purificación y la desnudez ritual. Por último los iniciados, una vez que cumplían los rituales y eran admitidos en el seno de esta corporación, se ponían un anillo de hierro, cuyo simbolismo se desconoce (¿quizá reducto simbólico de una antigua cofradía de herreros?).

Si hacemos caso de las dedicaciones transmitidas por la epigrafía, debía existir cierta precaución para mantener en secreto el nombre de los dioses, puesto que las inscripciones se refieren a ellos con el término aséptico de *Theoi Megaloi*, «Grandes Dioses». Sin embargo, Herodoto, quien como ya se ha dicho estaba iniciado en los



Santuario de Samotracia

1.—Anaktoron. 2.—Sacristía. 3.—Arsinoeion. 4.—Témenos. 5.—Hierón. 6.—Sala de ofrendas. 7.—Altar. 8.—Teatro. 9-10.—Construcciones sin identificar. 11.—Heroon. 12.—Comedor. 13.—Donación milesia. 14-17.—Construcciones helenísticas. 18.—Stoa. 19.—Fuente. 20.—Necrópolis meridional. 21.—Ptolemaion. 22.—Plaza cultual. 23.—Fundación Filipo III y Alejandro IV.

misterios, habla de los Cabiros. Otros autores más tardíos, como Mnaseas de Patara, que vivió en el siglo II a.C., revela el nombre de estos enigmáticos dioses, a los que llama Axieros, Axiokersos y Axiokersa, que él identifica con Deméter, Hades y Persephone, a los que se añade Kadmilos, que sería idéntico a Hermes. Por su parte, el polígrafo latino Varrón (siglo I a.C.), quien muy probablemente también estaba iniciado, asimila a los Grandes Dioses de Samotracia con la tríada romana del Capitolio, es decir: Júpiter, Juno y Minerva, mientras que la iconografía de las monedas de la isla representan a una Gran Diosa que puede ser identificada con Meter, esto es, con Cibeles y una divinidad parecida anatólica. Sin embargo, todas estas asimilaciones parecen más bien producto de especulaciones tardías y en muchos casos más filo-

sóficas que religiosas, pertenecientes a esa época en que los cultos de Samotracia adquirieron un rango marcadamente internacional. En origen se debe pensar exclusivamente en los Cabiros, que aquí estarían considerados como pequeñas divinidades benévolas, dadoras de frutos, y por tanto, englobadas en el círculo agrario. Un aspecto interesante se centra en la posible intervención de Dionysos y de Deméter, de los cuales no existen testimonios cultuales, aunque su presencia se puede quizá entrever a través del mito. En efecto, el entorno cultual de Samotracia desarrolló una propia mitología centrada en la figura de Electra, hija de Atlas y considerada señora de Samotracia. Ésta tuvo tres hijos de su unión con Zeus: Dárdano, antepasado de los troyanos; Eetion, que fue identificado con Iasón, casado con Deméter y muerto por Zeus, y Harmonia, esposa del héroe tebano Cadmo y madre de Semele, quien a su vez dio a luz a Dionysos. Sobre Harmonia existía además un mito que la asimilaba con Persephone, pues al igual que esta última fue víctima de un rapto. Como puede observarse, los motivos míticos, y hemos de pensar que también simbólicos, se repiten en casi todos los misterios.

En la localidad arcadia de Feneos se celebraban unos misterios estrechamente emparentados con los de Eleusis. Según el testimonio de Pausanias (VIII, 15.1-3), estos cultos estaban dedicados a Deméter, quien significativamente llevaba aquí el epíteto de Eleusina, y además se decían fundados por un tal Naos, nieto de Eumolpo. Según parece, en Feneos se habían conjugado dos rituales iniciáticos, llamados respectivamente «pequeñas eleusinas» y *Kidaria*, que representaba la gran iniciación, que se celebraban en años alternativos. Durante estos últimos, que Pausanias llama «Grandes Ritos», el sacerdote tomaba unos libros sagrados *(hieros logos)* que se guardaban entre unas piedras sacras, llamadas *Petroma*, y por la noche los leía en voz alta entre los iniciados. También cuenta que el sacerdote se ponía una máscara de Deméter y azotaba con varas a los llamados Seres Subterráneos. El mito vinculado a estos misterios se relaciona también, al igual que los de Eleusis, con el rapto de Persephone y la búsqueda incansable de su hija por parte de Deméter, quien encontró aquí un lugar de refugio y en premio concedió a estas gentes toda clase de plantas comestibles.

El culto mistérico más importante de Arcadia era el que se celebraba en Licosura, ciudad tenida como la ciudad más antigua del mundo y desde luego situada en el corazón de la geografía sagrada arcadia. Los misterios de Licosura se conocen sobre todo gracias a una inscripción del siglo III a.C. y al testimonio de Pausanias (VIII, 37), quien da una detallada descripción del santuario pero después de la gran remodelación que experimentó en época helenística; de todas maneras los rituales son muy antiguos y las primeras fases conocidas del culto se elevan al siglo VI a.C. Estos misterios giraban también en torno a Deméter y a Persephone, aquí llamada *Despoina*, la Señora, cuya imagen cultual la representa llevando una cesta, la *kiste*, con los objetos sacros, mientras que Deméter porta la antorcha, elemento que ya conocemos en Eleusis. Según Pausanias, los arcadios llevaban a las diosas ofrendas de todos los frutos excepto la granada, lo que nos lleva al mito del rapto de Persephone. Los rituales se celebraban en el interior de un *megaron*, donde había un amplio altar donde se llevaban a cabo sacrificios de desmembramiento. Junto a estas dos diosas se mencionan a otras divinidades que habitaban en el santuario, como Artemis y Poseidón *Hippios*, quien según la tradición local era el padre de Persephone.

En el Peloponeso eran también famosos los misterios de Andania, en Mesenia,

de origen muy antiguo —el santuario se consideraba depositario de las tradiciones mesenias—, pero que debieron sufrir una larga etapa de crisis coincidiendo con la conquista y ocupación espartana, hasta que en el año 370 a.C. Mesenia pudo recuperar su independencia. Entonces los misterios fueron reinstaurados con la aprobación del oráculo y su fama fue creciendo con el tiempo. Pausanias los menciona como muy antiguos (IV, 1.6-8), pero la mejor fuente para su conocimiento es una inscripción muy tardía, del año 92/91 a.C., donde se reglamenta con cierta rigidez sobre algunos aspectos del ritual externo. En ella se menciona la purificación a que se someten los neófitos *(protomystai)* mediante el sacrificio de un carnero que ellos mismos pagaban, como sucedía con los lechones de Eleusis, y determinados elementos de la vestimenta ritual, incidiendo con especial importancia en el atavío de las mujeres. También se hace referencia a la procesión, en la que se paseaban las estatuas de Deméter y Hagna, que sin duda ocuparían una posición destacada, junto a las de Hermes, Apolo y los Grandes Dioses, término que probablemente se refiera a los Dióscuros.

Por último, es obligado detenerse, siquiera sea momentáneamente, en los cultos de Flia, pequeña localidad del Ática donde se celebraban unos misterios de carácter familiar. Estaban personalizados en la familia de los Licómedas, a la cual pertenecía Temístocles, quien restauró el santuario destruido por la invasión de los persas (Plutarco, *Temístocles* I, 4). Eran considerados rituales muy antiguos, anteriores incluso a los de Eleusis, y hacían también referencia a la fertilidad, como según parece denunciaban las pinturas que adornaban el santuario. Pausanias habla de himnos compuestos por legendarios poetas, como Orfeo, Museo y Pamfos, que se interpretaban en los misterios de Flia. La principal divinidad receptora de estos ritos era una Gran Diosa, identificada a la Tierra (Pausanias I, 31.4), pero también se conocen otras muchas divinidades que en mayor o menor medida podían haber participado, como Deméter y su hija Persephone, también Apolo *Dionysodotos* y el propio Dionysos, así como Artemis, Zeus y Atenea. Muy significativos son los epítetos con los que estas divinidades están aquí representadas, como *Anesidora*, «que proporciona dones», que lleva Deméter, *Anthios*, «el que florece», que caracteriza a Dionysos, o *Protogone*, «la primera nacida», que singulariza a Persephone, todos ellos como puede observarse en clara referencia al significado íntimo de los misterios.

El dionisismo

La comunicación con la divinidad como característica fundamental de los cultos mistéricos encuentra en el dionisismo su representación más violenta, más cruda. En capítulos anteriores ha aparecido con cierta frecuencia el dios Dionysos como una divinidad de la vegetación, agraria, vinculada especialmente al vino, pero que excede con facilidad tan limitado horizonte. Dionysos es una divinidad vitalista y al mismo tiempo muy vinculado a los muertos, en su personalidad abundan las contradicciones y es por ello mismo representante de un continuo proceso de cambio. Con estas características fue incluido en los cultos ciudadanos, donde, como ya veíamos, todos estos elementos se manifestaban de una manera bastante atemperada. Resulta evidente que la ciudad no logró asimilar por completo a Dionysos, pues personalizaba una fuerza que se oponía frontalmente al espíritu equilibrado y racionalista de la

estructura cívica, de manera que al mismo tiempo que sus festividades eran oficialmente conmemoradas siguiendo el ritmo del calendario, otros rituales por completo independientes se realizaban de forma más libre y espontánea al margen de la ciudad. Estos últimos son los que ahora nos interesan.

Si bien el más antiguo testimonio conocido sobre los *bakchoi*, es decir, los bacantes o adoradores de Dionysos poseídos por el dios, se encuentra en un fragmento del filósofo Heráclito (fr. 14 Diels), lo cierto es que el dionisismo es muy antiguo. Aunque a Homero no le interesaban estos cultos, pues su universo religioso se mueve como veíamos por otras directrices, en sus poemas se pueden encontrar breves pero muy claras referencias a los mismos: así en el mito del héroe tracio Licurgo tal como lo narra Homero (*Ilíada* VI, 132 ss.) se dibuja una escena de furor báquico, y en otra ocasión Andrómaca es comparada con una ménade por sus manifestaciones de dolor ante la muerte de Héctor (*Ilíada* XXII, 460). Fue a mediados del siglo VII a.C. cuando los ritos extáticos de Dionysos comenzaron a introducirse con fuerza en la sociedad griega, arrastrando desde el primer momento tal cantidad de energía que no tardó en ser utilizado como bandera política contra la conservadora aristocracia dirigente. Ya en la primera mitad de este mismo siglo, el poeta Arquíloco, uno de los primeros representantes de las corrientes innovadoras contra la ideología aristocrática, se declara adorador de Dionysos y capaz de entornar el ditirambo (fr. 219 Adrados), tipo de composición hímnica en la que se invocaba la epifanía de este dios. Pero fueron los tiranos, destructores del sistema político aristocrático y condenados por la moral de Apolo Délfico, los que mejor supieron capitalizar esta fuerza: Periandro en Corinto, Clístenes en Sicione y Pisístrato en Atenas son fieles exponentes del impulso proporcionado a Dionysos. Los cultos dionisiacos se extendieron rápidamente y conocieron también el éxito fuera de Grecia, donde fueron trasladados por marineros y comerciantes. Herodoto cuenta el célebre episodio de la adopción en estos ritos por parte del rey escita Esciles, decisión que le costó el trono y la vida (IV, 78-80). En este mismo siglo V se conoce en la colonia occidental de Cumas una necrópolis ocupada por devotos de Dionysos.

El documento más importante sobre los cultos dionisíacos, donde mejor se representan los ritos y el significado profundo que estos contenían, es sin duda alguna la tragedia de Eurípides titulada las *Bacantes*. En ella se escenifica cómo Dionysos llega a Tebas, patria de su madre, donde sus tías se niegan a reconocer su esencia divina, por lo que Dionysos las castiga con la locura, a ellas y a las restantes mujeres de la ciudad, quienes se dirigen al monte Citerón y se entregan a los ritos orgiásticos. El rey Penteo quiere restablecer el orden y encadena a Dionysos, pero el dios se escapa. Inmediatamente se extienden las noticias sobre los milagros que se producen en el monte, donde las tebanas, convertidas en ménades, amamantan crías de animales, hacen brotar fuentes de leche, vino y miel, despedazan a los toros sin necesidad de utilizar cuchillos, hieren a los soldados con sus tirsos y, sin embargo, son inmunes a las espadas. Convencido por Dionysos, Penteo va a contemplar los ritos, pero descubierto por las mujeres es despedazado vivo y su propia madre enseña triunfante su cabeza creyendo que es la de un león.

Esta tragedia de Eurípides nos muestra las características fundamentales del culto y del mito. Se trata de rituales exotéricos, que se realizan en los meses de invierno, por la noche y sin un lugar fijo de celebración, sino que su escenario más adecuado es la propia naturaleza, lejos de las ciudades, en el monte o en el bosque. Los devotos es-

tán poseídos por un estado de locura, y de ahí el nombre de ménades, término derivado de *mania*, que reciben las mujeres que participan en los ritos, aunque se trata de una de las formas divinas de la locura, reconocidas como sobrenaturales por Platón, según veíamos en su momento. Este estado mental les es proporcionado por la propia divinidad, que siempre actúa así cuando su cualidad divina no era reconocida, como sucedió también a propósito de las mujeres de Argos (Apolodoro II, 2.2) y de Orcómenos (Plutarco, *Moralia* 299e). También la sorprendente aparición de fuentes de leche, vino o miel es una constante en la fenomenología dionisíaca, y así se decía que en Teos una de ellas manaba chorros de vino durante la celebración de sus fiestas (Diodoro III, 66.2), o que en Elide tres recipientes que por la noche se dejaban en una habitación cerrada y sellada, aparecían a la mañana siguiente llenos de vino, según le contaron a Pausanias (VI, 26.1-2), autor que dice lo mismo de los andrios. Otro célebre «milagro» que acompañaba las epifanías de Dionysos eran las llamadas «vides de un día», ramas de sarmiento que en pocas horas florecían y maduraban.

Son tres las partes fundamentales de que consta un ritual dionisíaco. La primera de ellas recibe el nombre de *oreibasia* y consiste en el retiro que hacen los fieles al lugar donde se celebran los rituales. Se forma una procesión con todos los elementos característicos de Dionysos y que mencionan sistemáticamente los antiguos, esto es, el vino, el tirso (sarmiento rodeado de hiedra), el macho cabrío, la cesta de higos y el falo; los devotos llevan además máscaras teriomorfas. En un momento determinado las ménades se lanzan a una danza frenética, animada por una música estridente ejecutada por flautas y timbales, instrumentos que ya los griegos consideraban propios de las manifestaciones orgiásticas (Aristóteles, *Política*, 1341a). Los participantes entran entonces en un estado de éxtasis, de histeria religiosa, en el cual se produce la unión mística con el dios: es el momento del *enthousiasmos*, es decir, cuando Dionysos se apodera del cuerpo y del espíritu de sus seguidores. En esta situación de delirio colectivo se entra en la segunda fase del ritual, el *sparagmos* o desgarramiento de la víctima, en la que los celebrantes se avalanzan sobre los animales sacrificiales y los despedazan vivos, pasando a continuación al momento culminante de todo el ritual, la *omophagia* o ingestión de la víctima en estado crudo. Esta última fase supone la identificación del individuo con la divinidad: la víctima representa a Dionysos y mediante su ingestión el hombre alcanza momentáneamente condiciones divinas. Es entonces cuando propiamente hablando los fieles se transforman en *bakchoi*, en bacantes.

El éxtasis dionisiaco presenta rasgos de una experiencia excepcional. Es la superación de la condición humana, el descubrimiento de la libertad total, en la que los convencionalismos sociales, las imposiciones de carácter ético, las normas que regulan el comportamiento del individuo para sí y para los demás dejan de tener sentido, y ello es lo que explicaría la adhesión masiva de mujeres a estos rituales, pero también de esclavos, de extranjeros, en definitiva de todos aquellos que de una manera u otra se sintieran marginados en la ciudad. Pero la experiencia dionisiaca va mucho más allá. El hecho fundamental es sin duda alguna la identificación con la divinidad. El dionisismo desconoce una distinción estricta entre dios y hombre, puesto que este último puede fundirse con la divinidad y al mismo tiempo Dionysos está más cerca de la humanidad que el resto de los dioses, ya que es el único entre los olímpicos que tiene por madre a una mortal y que incluso llega a morir, pues según algunas tradiciones su tumba se encontraba en Delfos y como veremos inmediatamente los órficos hicieron de este mito el punto de partida de su concepción filosófica. Ahora



Ménade con los despojos de un cordero. Siglo II a.C. Roma. Museo dei Conservatori.

bien, la comunión con el dios rompía durante cierto tiempo la condición humana del individuo, pero no llegaba en ningún momento a convertirle en dios: no existen en el dionisismo alusiones claras a la inmortalidad.

Una cuestión de no fácil respuesta se plantea a propósito de si los cultos dionisiacos eran o no verdaderamente mistéricos. En otras palabras, ¿se puede hablar de misterios dionisiacos? Recientemente se ha vuelto ha insistir con fuerza en una respuesta negativa. Tomando como referencia los cultos de Eleusis, auténtico paradigma de misterios griegos, existirían dos elementos imprescindibles para conceder esta cualidad mistérica, por una parte la iniciación caracterizada por el secreto y por otra la esperanza en un Más Allá reservada a los iniciados, aspectos que no se encuentran en los rituales orgiásticos de Dionysos. Ciertamente estos últimos carecen de cualquier infraestructura, no tienen templo, ni sacerdocio especializado y conocedor de los secretos que han de transmitir a los iniciados. El culto aparece allí donde hay quienes lo puedan practicar, son manifestaciones espontáneas que admiten a todos aquellos que deseen participar y que se desarrollan en lugares apartados, en contacto directo con la naturaleza. En el dionisismo no existe según parece una ceremonia iniciática en sentido estricto, aunque sí se impone la obligatoriedad de mantener el secreto de los rituales, como se desprende de unos versos de Eurípides (*Bacantes* 470 ss.). En cuanto al carácter soteriológico del culto dionisiaco, las dificultades en inclinarse por una respuesta en un sentido o en otro son mayores. Ciertamente no puede encontrarse aquí el mismo concepto de salvación que se observa en Eleusis, ya que en estos últimos misterios el núcleo central, aquello que más atraía a los devotos era precisamente la alegría que esperaba al iniciado después de la muerte, mientras que en el dionisismo el momento culminante está representado por la identificación momentánea con la divinidad. Sin embargo, ciertos aspectos de la figura de Dionysos parecen conducir en un sentido opuesto, como los ocultamientos y epifanías del dios, su muerte y resurrección, el culto de Dionysos niño, que indicarían la esperanza en una renovación espiritual con ciertas implicaciones escatológicas. Por otra parte, recientes hallazgos de textos funerarios en unas tumbas griegas del sur de Italia mencionan esperanzas en el Más Allá reservadas a *mystai* y *bacchoi*, pero estos textos parecen vincularse más directamente a ambientes órficos, y, como veremos inmediatamente, el orfismo aunque partió del dionisismo, sí desarrolló una escatología propia.

En determinadas ocasiones, el fenómeno dionisíaco sí pudo tomar formas de un culto mistérico, pero siempre conservando ciertas peculiaridades que le diferenciaban de los misterios propiamente dichos. Tal es el caso, por ejemplo, de los cultos que a título privado se celebraban en honor de Dionysos por parte de algunas asociaciones, y cuya participación exigía un ritual iniciático. Asimismo en época helenística se organizaron colegios de ménades que practicaban, con una periodicidad bianual, los cultos tradicionales de la *oreibasia*, situación que pervivió hasta la época imperial romana. Sin embargo, entre estos cultos y los eleusinos siempre existió una diferencia fundamental, a saber: que frente a la espontaneidad y creatividad mística del culto dionisiaco, los misterios de Eleusis presentan un culto fuertemente institucionalizado, severo, donde ciertamente se creaba una conmoción entre los asistentes y sentimientos de profunda devoción, pero contando con la inestimable ayuda de los efectos escénicos. No en vano unos pudieron hasta cierto punto ser introducidos en la estructura ciudadana, pero los otros fueron completamente rechazados.

El orfismo

El orfismo constituye una nueva manifestación de rebeldía contra la religiosidad tradicional. Se trata de un movimiento difícil de comprender, sobre el cual existen numerosos problemas a los que es prácticamente imposible, dado el actual estado de nuestros conocimientos, dar una solución satisfactoria. Para algunos no existe propiamente hablando una religión órfica, sino que este movimiento se limita al campo de la filosofía o de la literatura, sobre todo desde el momento en que el orfismo se vinculó de forma tan estrecha al pitagorismo, que resulta difícil deslindar una cosa de la otra. Pero por otra parte, es innegable que las doctrinas órficas no se quedaron en mera especulación filosófica, sino que impusieron a todos sus seguidores un sistema de vida propio, un modo completamente nuevo de comprender al hombre y sus relaciones con el mundo y con los dioses. Los órficos desarrollaron unas práctica que están estrechamente unidas a la religión, aunque no a la oficial, y su punto de partida es quizá también religioso.

El origen del orfismo no se puede precisar con demasiada exactitud. Como está implícito en su nombre, Orfeo era considerado el patrono e inspirador de este movimiento. Según el mito, Orfeo era hijo de Eagro, un dios-río tracio, y de la musa Calíope, aunque otras versiones dicen que su padre era Apolo. A los ojos de los griegos se presenta como un héroe civilizador: enseñó a los hombres la agricultura y logró que abandonasen la práctica de la antropofagia; era también músico y descubrió la escritura. En su figura existe una fuerte componente apolínea, que se manifiesta sobre todo en el don del canto y la poesía, razón por la cual fue admitido en la expedición de los Argonautas y se le consideraba antepasado de los principales poetas de Grecia, como Homero y Hesíodo. Sin embargo, los dos relatos principales de su leyenda no tienen nada de apolíneos, como son el descenso a los infiernos y su muerte violenta. El primero de ellos narra cómo Orfeo, sumido en profunda tristeza por la repentina muerte de su esposa Eurídice, decidió ir a buscarla al Más Allá, logrando sus propósitos gracias a su música, cuyos sones encandilaron a los vigilantes y a los propios señores del infierno; sin embargo, Orfeo no disfrutó de su éxito, pues su propia desconfianza provocó la segunda y definitiva muerte de Eurídice. De aquí surgirán importantes consideraciones sobre las creencias órficas, que luego veremos. El segundo mito es el de su muerte, que presenta diversas variantes, aunque en la mayoría de los casos girando sobre el mismo tema: Orfeo murió a manos de las mujeres presas del furor báquico, tema igualmente de gran importancia para este movimiento religioso.

La muerte de Orfeo parece establecer una oposición de principio entre el dionisismo y el orfismo, pero realmente sucede lo contrario. El despedazamiento de Orfeo reproduce el motivo del Dionysos niño devorado por los Titanes, como veremos más adelante, produciéndose de este forma una identificación con la esfera divina que se haría extensiva a todos los participantes del culto. En cierto sentido, el orfismo, cuyo dios es precisamente Dionysos, representa la continuidad lógica del dionisismo. Este último podía desarrollarse no tanto a través de los cultos mistéricos, como los hechos demostrarían, sino principalmente en el seno de la llamada «misteriosofía», es decir, una tendencia que representa la culminación del misticismo y al

mismo tiempo define una filosofía del conocimiento, pero en la cual el alma humana se sitúa en el centro de todo el sistema. El orfismo es la principal representante de esta corriente de pensamiento, y por ello supo absorber la fuerza que contenía el dionisismo y transformarla en una nueva y revolucionaria filosofía. Dentro del despertar de la individualidad del hombre frente al sentido colectivo de la religión tradicional, el orfismo es quizá el movimiento que más lejos llegó moviéndose en esa dirección.

La primera mención de Orfeo procede del poeta Ibico, natural de la colonia occidental de Region, quien a mediados del siglo VI a.C. califica a este personaje como «Orfeo de nombre glorioso» (fr. 21 Adrados), lo que parece indicar que ya entonces no era una figura desconocida. A su nombre aparece vinculada una rica literatura, compuesta por libros sagrados y otras composiciones poéticas, al menos ya en el siglo V a.C., puesto que a todo ello es a lo que parece referirse Herodoto con el término de *Orphika*. Siguiendo la autoridad de Aristóteles (fr. 3 Rose), ya en determinados ambientes antiguos se admitía como válido que el inciador de esta colección órfica habría sido Onomácrito, un piadoso falsario que vivió en Atenas gracias al mecenazgo del tirano Pisístrato. Sin embargo, no mucho tiempo después el *corpus* doctrinal órfico era ya bastante consistente, como lo demuestra el papiro Derveni, que contiene un comentario presocrático a la teogonía órfica. Sea lo que fuere, se puede concluir que ya en el siglo V, si no con anterioridad, existía una rica literatura sacra que giraba en torno a unos mismos temas, lo suficientemente compacta como para poder ser interpretada como obra de un mismo autor, o en todo caso inspirada directamente por él, y cuya influencia, aunque limitada a ciertos niveles culturales, no puede decirse que fuese escasa.

El orfismo creó una cosmogonía, de la que se conocen varias versiones, en parte similar a la de Hesíodo. Su principal innovación al respecto es la introducción del Huevo, elemento ya conocido en las teogonías orientales, del cual surgiría el mundo y los dioses. Más original es el mito sobre el origen del hombre, que se sitúa además en el centro neurálgico de todo el sistema órfico. Zeus quiso poner el gobierno del mundo en manos de su hijo Dionysos, habido de su unión con Persephone, pero los Titanes, instigados por Hera, lo evitaron descuartizándole y comiéndoselo; Atenea pudo salvar el corazón y se lo entregó a Zeus, quien creó a un nuevo Dionysos, y a continuación castigó a los rebeldes fulminándoles con su rayo. De las cenizas de los Titanes surgieron los hombres. A causa de su origen, el hombre tiene una doble naturaleza, benigna por una parte, que es la proporcionada por Dionysos, y por otra maligna, que es la titánica.

A partir de este mito antropogónico, se explicaba que el hombre nace con una especie de pecado original que a lo largo de su vida debe superar. Por tanto, es obligación del individuo evadirse de la naturaleza titánica y desarrollar la dionisiaca, para que de esta forma pueda unirse con la divinidad. El concepto antropológico del orfismo se opone entonces a la concepción tradicional, homérica, para la que el cuerpo es la parte principal del hombre mientras que el alma no es más que una pálida sombra, como se refleja en el Aquiles de la *Odisea*. Los órficos, por el contrario, consideran al cuerpo como la prisión del alma, que es la parte divina, pero que debe purgar sus pecados encerrada en esta sepultura, como nos enseña Platón (*Cratilo* 400c). El cuerpo muere, pero el alma permanece, ya que procede de los dioses. El hombre debe entonces liberarse de las ataduras que le unen al cuerpo, lo que se consigue lle-

vando a cabo una vida órfica, sistema que tiene mucho de ascetismo. Los órficos eran vegetarianos, tenían prohibido no sólo matar a un animal, sino que además tampoco podían utilizar vestidos de procedencia animal, llevando este principio al extremo de no usar la lana. Gran importancia tenían las purificaciones, en lo que los órficos llegaron también a situaciones extremas, pues para ellos la verdadera pureza ritual no era la externa, sino sobre todo la moral.

El hombre ha de someterse a las penas debidas a sus errores, si no lo hace durante la vida terrena, adaptándose a los preceptos rituales del orfismo, tiene que sufrirlo después de la muerte. Los órficos desarrollaron una compleja escatología. Su profeta Orfeo poseía los secretos del infierno, a donde había acudido en búsqueda de Eurídice. Él podía indicar a sus seguidores cuál era el destino de las almas y cómo debían conducirse cuando llegaran a los infiernos, atrayéndose el favor de los terribles dioses que allí residían. Es en este contexto donde se sitúan unos interesantísimos documentos encontrados en ambiente funerario: se trata de unas pequeñas láminas de oro que contienen indicaciones para facilitar al difunto su viaje al Más Allá. Sirva a título de ejemplo el texto siguiente, perteneciente a una de estas láminas, encontrada en Petilia, en el sur de Italia:

> A la izquierda de la residencia de Hades encontrarás una fuente y junto a ella un ciprés blanco. No te acerques mucho a esta fuente. Encontrarás otra, con agua fresca que corre desde el lago de la Memoria; unos guardianes están ante ella. Has de decirles: «Yo soy hijo de la Tierra y del Cielo estrellado, pero mi raza es celeste; vosotros lo sabéis también. Pero estoy consumido por la sed y me siento morir. ¡Dadme enseguida el agua fresca que corre desde el lago de la Memoria!» Y ellos te darán a beber de la fuente divina y tú reinarás entonces junto a los otros héroes (fr. 17 Diels).

El alma del injusto recibe tras su muerte un castigo en el infierno. Pero los órficos no amenazabn con la condena eterna, sino que seguidores de la doctrina de la transmigración de las almas, ofrecían una segunda oportunidad. Platón *(Menon* 81c) recuerda cómo Persephone devolvía las almas a la tierra, una vez que habían pagado durante nueve años por su antiguo pecado, y de nuevo vivían una existencia terrena. Píndaro *(Olímpicas* II, 72 ss.) parece exponer una escatología más compleja, según la cual el alma ha de ir sucesivamente al infierno y a la tierra para purgar sus errores, de forma que hasta cumplidos tres ciclos de estas características, no alcanza definitivamente el mundo de los bienaventurados. De esta forma se logra la coronación natural del orfismo, esto es, la liberación del cuerpo y la estancia para siempre en los Campos Elíseos, parte del infierno que en la mitología tradicional estaba resevada sólo para los escogidos de los dioses, pero que para los órficos se transforma en la morada de los justos. Por lo que se refiere a los «incurables», aquellos que una y otra vez arrastraban una vida injusta, eran por último castigados a una eterna confinación en el Tártaro.

A diferencia de los cultos anteriores, el orfismo resultaba excesivamente complicado para la mentalidad común, y de ahí que no alcanzara a obtener una clientela numerosa. Es más, su oposición a la religiosidad tradicional, a la que atacaba en sus formas más palpables, como el sacrificio cruento, le valió no pocas críticas y un general desprecio. Sin embargo, ofrecía algo más que un sistema de vida extraño y mortificador. Si a nivel popular su éxito fue más bien escaso, salvo quizá en los ambientes coloniales del sur de Italia, donde se unió al pitagorismo, entre las minorías intelectua-



Orfeo y las fieras. Nápoles. Museo Nacional.

les, el orfismo encontró un amplio eco. El platonismo no hizo oídos sordos a estas doctrinas y con él se mantuvo semioculto con el paso del tiempo, pero sin llegar a perder su esencia, de forma que cuando a partir del siglo III d.C. el neoplatonismo invade los ambientes filosóficos de la antigüedad clásica, el orfismo se destaca convirtiéndose en el último reducto del paganismo frente al triunfo ya imparable del cristianismo.

Capítulo VI

La religión helenística

Santiago Montero

Introducción

Desde la muerte de Alejandro en el año 323 a.C. hasta la batalla de Actium (31 a.C.), se extiende el periodo llamado helenismo o civilización helenística en el ámbito religioso, caracterizado, esencialmente, por una fecunda simbiosis, por un sincretismo, fruto del encuentro de la población griega con las antiguas civilizaciones orientales, que se revelará decisivo para la historia del hombre.

A este proceso contribuyó en no poca medida la situación del Oriente. La dinastía aqueménida, a la que Alejandro puso fin, favoreció —con su política de deportaciones— una circulación de dioses y de cultos. Autores como H. Jonas han detectado un cierto sincretismo religioso que se manifestaría en los inicios de la abstracción teológica en las religiones babilónica, persa y hebrea. Emancipadas de las funciones políticas tras las respectivas deportaciones, estas religiones sobrevivieron manteniendo su base espiritual y dando contemporáneamente lugar a un conjunto doctrinal susceptible de ser acogido por otras poblaciones; esto explicaría, a su vez, la difusión de la astrología babilónica, del dualismo iranio y de la idea monoteísta, elementos todos ellos que contribuyeron a configurar la estructura del pensamiento religioso helenístico.

Roma no será ajena a dicho proceso cuando en el siglo II a.C., a partir de las primeras conquistas de Oriente, entre en contacto con los grandes centros helenísticos. Algunos autores han recordado, en este sentido, que el Imperio Romano fundado por Augusto fue el gran difusor del patrimonio helenístico ya en los primeros siglos de nuestra era.

Pero este nuevo periodo cronológico también se caracterizó por otras muchas

—y profundas— transformaciones. La conquista de nuevos territorios junto a la aparición de reinos e imperios como formas de organización política, nuevas experiencias filosóficas y científicas, la creciente importancia de la mujer en la sociedad de su tiempo son sólo algunas de ellas.

A la luz de tantas novedades, se han exagerado las diferencias entre la religión griega de época clásica y la del mundo helenístico cuando, probablemente, el cambio de la situación política más que crear nuevos procesos religiosos aceleró o acentuó tendencias ya existentes. A. J. Festugière intentó demostrar cómo, frente a la época clásica, en que la ciudad griega dominaba la existencia y el pensamiento del hombre, en el helenismo los ciudadanos griegos perdieron la fe en las divinidades poliadas. Ello fue, en su opinión, consecuencia de los acontecimientos políticos y militares de la época, ya que la mayor parte de las ciudades griegas (ya desde el año 338 a.C.) se vieron privadas de su autonomía quedando a merced del *hegemón* macedonio primero y de sus sucesores, después. La decadencia de la religión cívica vino —según este estudioso— acompañada de la búsqueda de un dios de carácter salvador más próximo y personal a cada cual.

Sin embargo, otros autores han señalado precisamente a la ciudad griega como uno de los factores de continuidad entre ambos periodos cronológicos haciendo observar que, pese a las transformaciones políticas e institucionales, el hombre griego siguió considerándose durante la época helenística un ciudadano y no un súbdito. Incluso, más tarde, en Egipto y en Asia, muchos de los habitantes de las ciudades se sentían parte integrante de la propia entidad municipal y no súbditos de una dinastía real. El proceso de continuidad y de transformación sufrido por la religión griega durante este periodo merece, pues, ser examinado en primer lugar.

Los dioses griegos

Continuidad y transformación

Uno de los argumentos que suele emplearse en favor de la pérdida de credibilidad entre los griegos de las viejas divinidades poliadas y de la transición de una religión cívica y colectiva a otra más individual a comienzos de la época helenística, es el de las asociaciones privadas, cofradías donde grupos reducidos de fieles, en ocasiones griegos y bárbaros, hombres y mujeres, participaban conjuntamente en la liturgia del dios. Grecia conocía al menos desde el siglo v a.C., los *thiasoi,* pero las nuevas asociaciones religiosas *(éranoi)* poseían características especiales. Su organización, más compleja, es bien conocida gracias a las inscripciones: sus miembros —a los que se les exigía una cuota— son hermanos que se reunían para orar al dios, cumplir con la liturgia o participar en un banquete; en muchas ocasiones tenían sus propios cementerios.

El fenómeno religioso se percibe bien en Atenas donde se multiplicaron las asociaciones de culto en las primeras décadas del siglo III. Así, encontramos los orgeónes de Asclepio y, poco después, los de Cibeles y Dioniso. Los residentes extranjeros, sobre todo marinos y comerciantes, también crearon sus propias asociaciones culturales, centradas en torno a Isis y Afrodita.

Se advierte igualmente una actitud de escepticismo cultivada no sólo por las es-

cuelas filosóficas, sino por ciertos sectores de la sociedad, que Menandro refleja muy bien en sus comedias. El culto de Tyché, como luego veremos, constituye quizá su mejor exponente, al negar la providencia divina y poner el gobierno del mundo en manos del azar y de lo fortuito.

Pero con ser ciertas estas ideas, resulta difícil elevarlas a la categoría de características generales de la religiosidad del hombre helenístico. Hay razones para pensar que la mayor parte de la población greco-macedónica —dentro y fuera de Grecia— siguió apegada a las creencias religiosas tradicionales apuntaladas por el estoicismo, que trató de sostener la vieja fe religiosa, como testimonia, por ejemplo, el *Himno a Zeus* de Cleantes de Assos. No hay motivos suficientes para creer que la mentalidad popular haya mostrado en esta época una mayor incredulidad hacia los dioses, si bien es cierto que éstos sufrieron notables transformaciones.

Algunas de las más antiguas divinidades del panteón griego siguieron vinculadas a la ciudad, quizá en un intento de las autoridades por mantener la unidad de sus habitantes; su objetivo dependió, sin embargo, de la paz y prosperidad general. Basta con asomarnos a la literatura o a la epigrafía de la época para darnos cuenta de la vitalidad con que muchas ciudades helenísticas celebraban las fiestas, las procesiones y plegarias públicas o los sacrificios. En algunos casos, hubo incluso una recuperación de ciertos ritos que habían sido abandonados durante la época clásica; es el caso, por ejemplo, de Atenas que, en la segunda mitad del siglo II a.C., restauró el rito de la Pythaida, olvidado desde el siglo IV. Una delegación así llamada, compuesta por magistrados, sacerdotes y fieles, partía en procesión desde el santuario de Apolo Pitio al pie de la acrópolis hasta Delfos, pasando por Eleusis y Beocia. La ceremonia no se celebraba de forma periódica sino sólo cuando era visto un signo celeste, casi siempre un rayo, sobre la cumbre del monte Parnaso. Una vez en el santuario délfico, los miembros de la comitiva honraban al dios cantando peanes, o composiciones musicales y realizando ofrendas. La llama sagrada que había alumbrado en el templo délfico, sobre el altar de Hestia, era transportada a Atenas. Algunas inscripciones epigráficas ponen de manifiesto el gran prestigio que suponía participar en la Pythaida.

Z. Stewart ha sido quien de forma más rotunda ha insistido en el despertar de una fuerte corriente tradicionalista y conservadora en las ciudades griegas pese a los daños causados por las guerras y a las transformaciones políticas de la época, que en modo alguno causó conflictos con los cultos no griegos. Recuerda este estudioso, por ejemplo, que en Panamara se restablecieron los antiguos privilegios y honores del templo de Zeus y se instituyeron ceremonias aún más solemnes, entre los años 196 y 166 a.C. y, en Magnesia de Meandro, el nuevo templo dedicado a Artemis *Leucofriene,* cuya santidad debía ser periódicamente evocada. De la misma forma cabría citar la celebración de misterios abandonados (como los de Andania y Licosura) o el restablecimiento de cultos oraculares (Corepe de Tesalia).

En este punto quizá sea oportuno recordar también uno de los *Himnos* compuestos por Calímaco para la fiesta de las Thesmophorias en honor de Deméter, cuyo final dice:

> Doncellas, madres, exclamad: «Salud, salud a ti, Deméter, dispensadora de alimentos, la de las numerosas fanegas de trigo.» Así como cuatro caballos de crin resplandeciente llevan el Cesto, así la gran diosa que reina sobre anchos dominios vendrá a traernos primavera brillante, brillante estío, invierno y otoño, y nos protegerá

> año tras año. Así como, descalzas y sin cinta en el pelo recorreremos la ciudad, así tendremos siempre sanos los pies y las cabezas. Y como las licnóforas llevan las sagradas bandejas de oro, así obtendremos el oro en abundancia. Que las no iniciadas acompañen el cesto hasta el Pritaneo de la ciudad, y que las iniciadas lo sigan hasta el templo de la diosa, siempre que tengan menos de sesenta años; las que tienen pesado el cuerpo, ya porque tienden los brazos a Ilitía o porque sienten algún dolor, que lo acompañen hasta donde se lo permitan sus rodillas: a éstas Deo les dará todo en abundancia y les facilitará que vengan a su templo.
>
> Salud, diosa, y conserva a esta ciudad en la prosperidad y en la concordia; haz que la tierra toda sea fértil; alimenta a los bueyes, danos frutos, danos espigas y cosechas. Alimenta también la paz, para que pueda segar aquel que aró. Séme propicia, oh tú, la invocada tres veces, omnipotente entre las diosas (Calímaco, *Himnos* VI, 119-139).

Resulta imposible saber, como dice Festugière, si Calímaco creía realmente o no en los dioses que celebraba, pero no cabe ninguna duda de que sus *Himnos* recrean fielmente la atmósfera de las antiguas festividades religiosas y los sentimientos que despertaban entre los griegos cuando participaban en ellas. El vigor de las fiestas tradicionales queda también puesto de manifiesto por Calímaco en el *Himno* IV (compuesto para una fiesta en Delos), el II (para la fiesta de Apolo en Cirene) o el I (para la fiesta de Zeus).

En casi todos ellos uno de los sentimientos dominantes es la «presencia» o «aparición» del dios, lo que en griego se llamaba la *épiphanéia*. Ésta obedecía no sólo a la aparición de la divinidad en los sueños nocturnos (pensemos, por ejemplo, en la práctica de la *incubatio* de los *Asclepieia*): también su fuerza, su benevolencia se hacía sentir entre sus fieles. De aquí que los himnos cultuales sean «himnos de llamada» *(klétikoi)*; se le llama —generalmente mediante imperativos verbales— para que haga sentir su presencia.

Pocos textos expresan tan fielmente ese sentimiento de proximidad de la presencia divina como el comienzo del *Himno a Apolo* de Calímaco:

> ¡Cómo se agita la rama de laurel de Apolo! ¡Cómo se agita su morada entera! Lejos, lejos de aquí todo malvado. Ya golpea Febo las puertas con su bello pie. De pronto la palmera Delia se inclina dulcemente —¿no lo ves?— y el hermoso canto del cisne se esparce por el aire. ¡Abríos vosotros mismos, cerrojos de las puertas! ¡Girad, llaves! El dios no está lejos. Y vosotros, jóvenes, preparaos para el canto y para la danza. Apolo no se muestra a todos, sino solamente al que es bueno. Quien lo ve, ése es feliz, y quien no lo ve, desgraciado. Te veremos, oh Flechador, y no seremos nunca desgraciados (Calímaco, *Himnos* II, 1-12).

La arqueología, por su parte, confirma la intensa actividad constructora de altares, templos o santuarios oraculares durante estos tres siglos. F. Chamoux ha recordado algunas de las nuevas construcciones, como las que se efectuaron en el recinto sagrado de Dodona, las instalaciones religiosas levantadas en los santuarios panhelénicos de Delfos y Olimpia, el nuevo templo de Apolo en Delos o el monumento llamado «de los Toros», levantado en este mismo edificio por Antígono Gonatas en honor del dios y cuyo interior contenía un barco que el diádoco ofreció como exvoto.

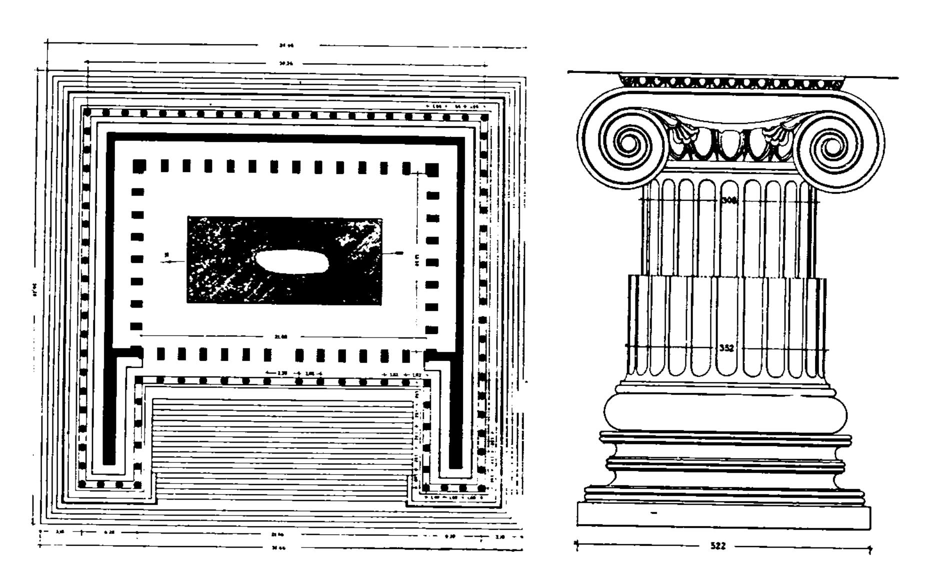
Podrían citarse, naturalmente, otros muchos más; no olvidemos que el altar de

Pérgamo fue dedicado a dos divinidades tradicionales, Zeus y Atenea, protectora del reino y que en uno de sus frisos se representa el mito de la gigantomaquia (el combate de los dioses contra los gigantes), tema que gozaba de una larga tradición en el arte griego. Algunos de los templos jónicos minorasiáticos fueron reconstruidos en esta época; así, los de Artemis en Éfeso y Cibeles en Sardes. Puede que muchos monarcas y generales se valieran de las construcciones religiosas para consolidar sus aspiraciones políticas, pero su mecenazgo hubiera carecido de todo sentido si aquéllas no fueran realmente populares.

En el ámbito de la arquitectura religiosa hubo pocas innovaciones. Los trabajos del *Olimpieion* de Atenas, abandonados tras la caída de los Pisistrátidas, fueron reemprendidos gracias a la financiación de Antíoco IV, adoptándose entonces el estilo corintio pero, más tarde, los trabajos volvieron a interrumpirse siendo finalmente Adriano quien concluyera este colosal edificio. El orden dórico fue cada vez menos empleado; Pérgamo ofrece, sin embargo, algunos ejemplos en los templos de Hera Basileia y Atenea Polias. Es, por lo tanto, el orden jónico la norma arquitectónica por excelencia, especialmente en Asia Menor. También puede afirmarse que la tendencia hacia la arquitectura colosal fue una de las características del periodo helenístico, como se reconoce no sólo en el mencionado altar de Zeus y Atenea en Pérgamo, sino también en el de Hierón II de Siracusa o en el de Atenea en Priene.

Ya desde los tiempos de Pythéos, en el siglo IV, se observa una preocupación por la búsqueda, mediante cálculos matemáticos, de proporciones armónicas entre sus elementos; Hermógenes construye en el siglo II un templo a Dioniso en Teos y otro a Artemis en Magnesia bajo ese intento.

La continuidad religiosa entre la época clásica y el mundo helenístico halló en los misterios otra de sus vías. No parece que los iniciados en los cultos de Eleusis —interesados en las purificaciones rituales y la salvación en el más allá— hayan dejado de aumentar durante este periodo ni que sus procesiones y fiestas hayan perdido



Planta del Altar de Zeus en Pérgamo.

su solemnidad. Su influencia fue en continuo aumento como parecen demostrar los misterios cabíricos de Samotracia y Lemnos; ambas islas fueron sedes de periódicas celebraciones de ritos orgiásticos en relación quizá con el ciclo vegetativo e intensamente visitadas por embajadas procedentes de diversas ciudades griegas e incluso de Occidente.

Es más se infiltran en Grecia nuevos cultos mistéricos como el de Zeus *Sabazios,* cuyas prácticas son por primera vez atestiguadas en las comedias de Aristófanes. Demóstenes describe también, en uno de sus discursos dirigidos a Esquines, la liturgia del nuevo dios, con rasgos muy semejantes a la de los misterios dionisiacos:

> Hecho hombre, cuando tu madre celebraba sus iniciaciones, leías en los libros y le ayudabas en todo lo demás; por la noche revestías a los asistentes con la piel de cervato, les escanciabas, purificabas a los iniciados, les frotabas con arcilla y salvado y, haciéndoles levantarse después de la purificación, les invitabas a repetir: «Huí del mal, encontré el bien.» Te jactabas también de que nadie había lanzado jamás alaridos tan potentes... Durante el día, guiabas por las calles aquellas lucidas comitivas de coronados con hinojo y álamo blanco, oprimiendo entre tus manos y alzando sobre la cabeza las serpientes carrilludas y gritando «euhoí saboí» o danzando al son del «hyés áttes, áttes hyés» (Demóstenes, *De cor.*, 259-260).

Es verdad que los cultos y ritos tradicionales se vieron notablemente alterados por la aparición del culto real. Pero aciertan quienes consideran que, lejos de debilitar o de anular a las divinidades griegas, la asimilación del soberano a un dios vino precisamente a renovar y reforzar la religión tradicional. Lo prueba el hecho —que analizaremos más adelante— de que fueron precisamente las ciudades griegas, anticipándose a las monarquías, las que tomaron tal iniciativa.

Dionysos y los misterios dionisiacos

El enunciado de este apartado responde al hecho de que, tras la muerte de Alejandro, y particularmente en el Oriente helenístico, el dionisismo asume la forma de una religión mistérica, con las estructuras de un auténtico ritual iniciático. El culto báquico no tardó en difundirse por los diferentes reinos, identificándose fácilmente con divinidades autóctonas como Osiris, Atargatis o Dusares. Como consecuencia de ello, las asociaciones mistéricas se difundieron desde Asia Menor hasta las provincias orientales del reino seléucida.

Pero es en el Egipto de los primeros Ptolomeos donde mejor podemos constatar el arraigo del dios. Es difícil saber cuáles fueron las razones que llevaron a los lágidas a escoger a Dionysos como antepasado y protector de la dinastía. Algunos autores han supuesto que la asimilación de Dionysos con Osiris pudo haber facilitado esa adopción pero otros, como Dunand, creen que el motivo de la implantación del culto hay que buscarlo en la corte real de Alejandría y, más concretamente, en el deseo de los lágidas de conformarse al modelo de Alejandro. Sin embargo, las pruebas de una asimilación de Alejandro Magno con Dionysos antes de su muerte son muy escasas y eso obligaría a pensar que fueron los primeros Ptolomeos quienes tomaron la iniciativa de favorecer la implantación de la leyenda de Alejandro *Neos Dionysos.*

En cualquier caso el culto al dios se consolidó con los primeros monarcas. En las

ceremonias celebradas en Alejandría, bajo Ptolomeo II Filadelfo (271-270 a.C.), con ocasión de la institución de los juegos isolímpicos y la divinización del primero de los Ptolomeos como dios Salvador *(Sôter)*, los ritos báquicos, quizá por influencia de los *technitai* o «artistas» del dios, tuvieron un destacadísimo papel. La procesión triunfal *(pompè)*, como sabemos por Ateneo, fue ante todo, una procesión dionisiaca de marcado carácter helénico: junto a hombres, mujeres y niños vestidos como silenos, sátiros, bacantes o Victorias con alas de oro, figuraba la cofradía de artistas dionisiacos y su sacerdote, el poeta Philistos. La estatua del dios, de diez codos de altura, sobre un carro, vestida con una larga túnica de púrpura cubierta a su vez por un velo de color azafrán y un manto presidía el cortejo báquico; Dioniso bebía el vino de una gran crátera de oro. Un baldaquino, decorado con hojas de laurel, frutos y atributos báquicos (coronas, bandeletas, tirsos, tamborines, máscaras) precedía a su efigie que iba acompañada de la otras figuras de su ciclo mitológico.

Sabemos que la devoción dionisiaca de Ptolomeo IV Philopator (221-223 a.C.) llegó hasta el punto de hacerse *mystes* del dios y llevar como tatuaje, marcado sobre su piel, la hoja de laurel. Un edicto de este monarca ordena a los sacerdotes responsables de las iniciaciones dionisiacas, trasladarse a Alejandría con el objeto de declarar en el *catalogeion* («oficina de censo») de Aristóbulo, «que habían recibido los *hiera*» (es decir, los objetos sagrados) al menos tres generaciones antes y «depositar su *hiéros logos* sellado».

El papiro Gouroub ha conservado uno de estos «escritos sagrados», donde se consignaban las invocaciones y fórmulas que el candidato debía pronunciar y los gestos que debía ejecutar. En opinión de Turcan este tipo de documento que contenía la liturgia seguida en las celebraciones iniciáticas, supone la existencia de cofradías organizadas y estructuradas que desarrollaban un tipo de iniciación cuyo ceremonial mistérico era mucho más sofisticado que el de las fiestas orgiásticas que celebraban los *thiasos* femeninos de la época clásica.

Pero no son claros los motivos de este edicto. ¿Pretendía conocer el monarca, como se pregunta Will, la doctrina profesada por los *thiasos* dionisiacos dispersados por Egipto para unificarlos en función de su doctrina personal? ¿Trataba de controlar unos ritos que podían provocar desórdenes públicos? Interpretaciones recientes, como las de Zuntz, Dunand o el propio Turcan, se inclinan por esta segunda hipótesis, especialmente teniendo el cuenta el episodio de las célebres Bacanales romanas del año 186 a.C. El rey lágida, personalmente tan entregado al culto dionisiaco, trató con este decreto de mantener una práctica institucionalizada, vigilada, del culto de Dionysos en Egipto.

Al tiempo que, a partir del siglo III a.C., se multiplica la práctica de los misterios dionisiacos, comienza a extenderse también la idea de que fue Orfeo el fundador de los mismos. Damageto, un poeta que vive en la segunda mitad de este siglo se refiere al dios tracio como «aquel que inventara los místicos ritos de Baco» (*AP*, 560). Los misterios báquicos del Egipto lágida pudieron, pues, haber estado impregnados de orfismo, y algunos autores, como R. Turcan, han creído reconocer también un cierto eleusinismo cultual.

Otra de las monarquías helenísticas, la atálida, adoptó también a Dionysos como protector de la dinastía. Bajo la invocación de *Cathégemôn* («el Guía»), epíclesis que compartía con la diosa Afrodita, Dionysos fue reivindicado por Atalo I (241-197 a.C.) cuando éste, de origen modesto, proclamó su ascendencia divina. Su sucesor, Eumenes II (197-159 a.C.), hizo levantar un templo a *Dionysos Cathégemôn*, muy próxi-

mo al teatro. Tampoco faltan fuertes conexiones del culto dionisiaco y de sus devotos con la dinastía de los atálidas. D. Musti, que ha estudiado recientemente el tema, cree que existieron asociaciones místicas de Dionysos de carácter muy estable como se desprende, sobre todo, de una dedicación a Eumenes II consagrada por los iniciados báquicos. Pero nuestra documentación es, por el momento, escasa y obliga a ser muy prudentes.

Dionysos también ocupa un destacado lugar en el célebre altar de Pérgamo levantado por Eumenes donde aparece rodeado de ninfas (una de ellas es Nysa), sátiros y de una pantera. Pero tampoco podríamos olvidar las célebres tetradracmas de plata emitidas por la dinastía, los «cistóforos», que difundieron la cista mística del culto báquico.

Asclepio: Cos

Asclepio conoce un importante auge durante la época helenística, si bien su función de dios terapéutico fue compartida con otras divinidades, como Serapis. El prestigio de su más importante centro cultual, Epidauro, fue tal, que Roma decidió «importar» el culto del dios a comienzos del siglo III a.C. Asclepio había asegurado al consejo de Epidauro que el traslado era de su agrado, y así lo confirmó una serpiente sagrada que subiendo al barco que transportaba la estatua de Asclepio, descendió en la isla Tiberina dando a indicar dónde debía construirse el nuevo santuario.

Epidauro mantuvo, sin embargo, su actividad durante los siglos siguientes, irradiando el culto del dios fuera de las fronteras griegas. Calímaco compuso un epigrama para un cuadro o tableta de carácter votivo (*pínax*) que recordaba al dios, en el santuario de Balagrai, en Libia, el cumplimiento del voto de un personaje llamado Acesón:

> Asclepio, lo que te debía Acesón como exvoto por su mujer Demódice, lo has recibido, sábelo. Pero si es que lo olvidas y reclamas el pago, este cuadro asegura que presentará testimonio (Calímaco, *Epigramas* 54).

Pero el más brillante santuario de Asclepio en esta nueva época fue el de Cos. A finales del siglo IV, la isla, liberada de la tutela ateniense, se independizó, estableciendo alianzas con el Egipto ptolemaico, lo que la obligó a enfrentarse a Antígono en el año 315. Los Ptolomeos se sintieron atraídos siempre por la isla, visitando el santuario en varias ocasiones, que debió beneficiarse de sus donativos y ofrendas. En el siglo III pasó a dominio rodio participando en la guerra contra Antíoco III ya en el año 190 a.C. Desde esta fecha las relaciones de la isla con Roma fueron excelentes.

De época helenística subsisten en la isla varias construcciones de carácter religioso, como el santuario de Afrodita *Pandemos* o el templo de Heracles anejo a él. Pero sin duda fue el *Asklepeion* el que se benefició en mayor medida de nuevas edificaciones y mejoras siendo reorganizado sobre tres terrazas superpuestas desde las que se dominaba la costa

La más antigua, la intermedia, acogió un altar (A) orientado —según los cáno-

nes tradicionales— hacia el este. Entre el año 300 y el año 270 fue levantado un templo (B), en el que se depositaron la estatua de culto del dios y los tesoros del santuario. En la *cella* del templo se abría una fosa rectangular donde los peregrinos depositaban una ofrenda votiva, el *pélanos*, antes de comenzar la terapia; algunas fuentes señalan que dicho templo estaba decorado con pinturas de Apeles.

En el siglo II a.C., fueron habilitadas las otras dos terrazas. Sobre la inferior (C), se abría una vasta explanada rectangular rodeada por tres lados de un pórtico con habitaciones. En la mitad del muro norte, un acceso (D) permitía la entrada a los visitantes.

Al sur se alzaba la terraza superior (E) que también estaba delimitada en tres de sus lados por un pórtico que comunicaba con las habitaciones. En medio de esta explanada fue edificado un nuevo templo de Asclepio (F), períptero, orientado al norte y a la escalera monumental que daba acceso a la terraza. Sobre este mismo lugar sería construido un templo más en honor del dios (G). Algunos autores han señalado que este conjunto monumental preludia construcciones romanas del tipo del santuario de Fortuna en Praeneste.

Otro *Asklepieion*, el de Pérgamo, conoció igualmente su auge en el siglo II a.C. El santuario existía ya desde el siglo IV, como demuestran las excavaciones alemanas, pero el culto parece haber tenido inicialmente un carácter privado, adquiriendo en época de Atalo I o de Eumenes II un rango oficial. Dos fiestas celebradas en época romana, pero que remontan sin duda a ésta, los *Asklepieia* (concursos gimnásticos y musicales) y los *Pantheia* (culto a «todos los dioses» agrupados en torno a Asclepios), contribuyeron a aumentar la fama del santuario, que será el más prestigioso de todos los *Asklepieia* durante el imperio.

Tyché

Tarn escribió que el culto de Tyché fue el culto característico del siglo III a.C. En efecto, fue a comienzos de la época helenística cuando de ninfa o de simple abstracción personificada fue elevada a la condición de divinidad de primer rango, en detrimento incluso de muchos de los dioses olímpicos. Para entonces se constituye definitivamente un culto que venía elaborándose ya desde la época arcaica y a lo largo de los siglos V y IV.

Tyché es la diosa de la Suerte o del Azar que gobierna el universo y los destinos humanos, la que proporciona a los individuos o a los Estados la riqueza, el éxito y la felicidad. Pero también es una diosa que trae las desgracias a los hombres; por cada bien, dice Difilo, trae tres males. Es, por lo tanto, envidiosa, cruel y malvada. Su comportamiento no se caracteriza, en suma, por otra cosa que por su inconstancia, lo cual se explica sólo por ser a la vez la diosa del Azar y del Destino que no conoce reglas ni leyes, la «dueña de todas las cosas» *(hé pánton estì kyría)* como con frecuencia es denominada.

Tyché ignora los valores morales, favoreciendo con frecuencia a los hombres indignos e ignorando a los de bien, de donde la creencia en el reino amoral de la *kyría* del mundo. Su acción es considerada como «capricho», «azar» o, más exactamente, como simple «vicisitud».

La nueva diosa fue pronto relacionada con las conquistas militares greco-

macedónicas que transformaron el mundo a finales del siglo III. La idea del imperio, del estado universal creado por Alejandro, se acoplaba bien, además, con una divinidad llamada a reemplazar a los dioses de la *pólis*. El filósofo Demetrios, que compuso hacia el año 280 a.C. su tratado *Peri Tyches*, reflexionaba sobre la destrucción del imperio persa de la siguiente forma:

> Pues si se considera no un tiempo ilimitado ni muchas generaciones, sino sólo los cincuenta años anteriores a nosotros, se puede conocer bien lo dura que es la Fortuna. ¿Creeríais que cincuenta años atrás los persas, los macedonios o el rey de los macedonios, si algún dios les hubiera profetizado el futuro, hubieran podido creer que actualmente, de los persas, que dominaron casi todo el mundo, no quedaría ni el nombre, y que iban a someterlo todo los mecedonios, de quienes antes ni el nombre era conocido? Así la Fortuna en nuestra vida resulta inescrutable, lo innova todo contra nuestros cálculos y me parece que demuestra su fuerza en lo inesperado, incluso ahora, a todos los hombres, cuando sitúa a los macedonios como colonizadores en medio de la prosperidad de Persia. Pero también a los macedonios les concederá disfrutar de ella hasta que decida cualquier otra cosa (Polibio XXIX, 21, 3-6).

Ante Tyche, fuerza suprema y universal, Suerte y Destino, Azar y Providencia abdican, como bien dice J. Champeaux, todos los poderes de la inteligencia y de la religión. Esa actitud de abandono inexorable a lo irracional e imprevisible supuso para el individuo —frente aquella otra que caracterizaba la piedad tradicional y los cultos mistéricos emergentes— un vacío espiritual y una carencia de apoyo moral.

El culto de Tyché aparece, ya desde el siglo IV a.C., bajo tres formas esenciales: *Agathé Tyché*, la Tyché poliada y la Tyché de los soberanos. La primera es la forma que más habitualmente reviste la diosa: encarna a la «Buena Fortuna», a la diosa de la suerte feliz. Frecuentemente invocada, sobre todo en los banquetes y en la vida familiar, pero también en los documentos oficiales de la vida pública, todos, ricos y pobres, aspiran a tenerla de su parte.

Desde los comienzos de su historia, Tyché contó con un tipo iconográfico cuyo crador fue Búpalo, quien hacia el año 540 a.C. esculpió para la ciudad de Esmirna la primera estatua conocida de Tyché, que Pausanias describe así:

> Búpalo, hábil constructor de templos y escultor, hizo para los de Esmirna la primera imagen de Tyché que sepamos, llevando un *pólos* sobre la cabeza y en una mano el que los griegos llaman cuerno de Amaltea (Pausanias IV, 30.6).

Pero si en aquella fecha Tyché era una diosa secundaria, eclipsada en la ciudad de Esmirna por Cibeles, a finales del siglo IV su iconografía y su culto habían iniciado ya un imparable proceso de difusión que culminará cuando, en la Roma de comienzos del siglo II a.C., P. Sempronio Tuditano levante un templo a la primera Fortuna oficialmente helenizada. Los dos atributos que Búpolos consignó a la estatua de la diosa, el *pólos* y la cornucopia, simbolizan claramente la prosperidad y la riqueza que aquélla dispensaba a los hombres.

En torno al significado de *pólos* viene existiendo una considerable polémica por parte de los estudiosos. Para unos, este alto peinado cilíndrico es una forma de manifestar su majestad; para otros, símbolo de su pujanza cósmica. Pero, en realidad,

como apunta J. Champeaux, el *pólos* vendría a ser sinónimo del *kálathos* o del *modius*, atributos de las divinidades de la fecundidad agraria y telúrica. Por esa razón corona la cabeza de divinidades como Cibeles, Deméter, Artemis o Serapis, conocidas todas ellas por procurar la fertilidad y la abundancia.

En cuanto a la cornucopia, el cuerno de la abundancia que desborda generosamente los productos de la tierra, es atributo también de Plutón y de Dionysos e incluso de Agathos Daimon, genio de la abundancia y prosperidad con el que *Agathé Tyché* acabará formando pareja.

La diosa sostiene con frecuencia otros dos atributos, la pátera y el timón; el tipo obedece probablemente a la estatua cultual que Praxíteles esculpió para el templo de la diosa en Mégara o de algún otro artista desconocido. El timón es aquí el símbolo de la dominación o del gobierno del mundo y nada tiene inicialmente que ver —en contra de lo que más tarde se creyó— con el atributo de una diosa de la navegación; fue, junto a la esfera, imagen del universo gobernado por la *pánton kyría*, el principal elemento simbólico que caracterizó a la Fortuna-Tyché de época romana.

Pero Tyché también se fragmenta en múltiples diosas particulares, como protectora individual de los hombres, acudiendo así a la llamada de éstos. Asume los rasgos de una divinidad tutelar, muy próxima al *daimon* griego o al *genius* latino, pero que acaba confundiéndose con el destino, bueno o malo, de cada cual. Esas Tychés individuales son conocidas ya desde el siglo IV cuando también los destinos de las *póleis* se consideraban en muchos casos regidos por ella. Naturalmente tal idea abocó en un enfrentamiento entre Tychés, como se desprende del siguiente texto de Demóstenes sobre la situación de los atenienses tras la batalla de Queronea:

> Yo considero feliz el destino de la ciudad, y sé que así os lo ha dicho en un oráculo el Zeus de Dodona, pero desfavorable y funesto el que ahora pesa sobre los hombres todos... El haber adoptado el partido más honroso, y el que nuestra situación sea mejor que la de los Helenos que creyeron asegurarse la prosperidad si nos abandonaban, yo lo atribuyo a la buena fortuna de la ciudad... Y en lo que atañe a mi fortuna particular y a la de cada uno de nosotros, creo que es justo que se examine a la luz de nuestras circunstancias personales. Ésta es mi opinión sobre la fortuna, sencilla y razonable, según creo yo y me imagino que también vosotros (Demóstenes, *Cor.* 254-255).

Demóstenes no sólo establece en sus discursos una jerarquía de Tychés —las de los individuos, las de las ciudades y la de la humanidad—, sino también en cada una de ellas, y la que protegía a Filipo y Alejandro era superior a la que amparaba a los atenienses en el año 338 en Queronea.

La Tyché de las ciudades, como demuestran con frecuencia las acuñaciones monetarias, se propaga desde finales del siglo IV. Una de las más conocidas es la de Antioquía, cuyo culto nace poco después de la fundación de Seleuco (300 a.C.). Su estatua colosal de bronce, obra de Eutychides de Sicione, representaba a la Ciudad sentada sobre una roca, apoyándose con la mano izquierda mientras sostenía con la derecha una gavilla de espigas. Su cabeza, velada por un *himation*, estaba cubierta por la corona torreada, atributo principal de las Tychés poliadas.

Pronto, gracias a la representación de la estatua en las monedas, otras muchas ciudades como Tarsos, Mallos, Aspendos, Afrodisia, imitándola, hicieron también

de Tyché su protectora. No obstante, como es lógico, la iconografía de la diosa sufrió algunas variantes y fue asociada a diferentes dioses.

Algo más tardíamente, ya en pleno siglo III a.C., Tyché asume su función de protectora de los monarcas. A medida que la realeza se consolida en los diferentes reinos helenísticos fue propagándose la imagen de la Tyché real (*Tyché basiléos*), genio tutelar que, a través del soberano, al que concede los triunfos, proporciona prosperidad y felicidad a su pueblo.

Así, se extendió la costumbre de jurar por la Tyché del monarca. Los colonos de Magnesia de Sipylo prestan juramento, en un tratado firmado bajo el reinado de Seleuco II, en nombre de Zeus, Gea, Helios y la Tyché del rey Seleuco. En una moneda de Demetrio I de Siria (162-150) figura la Tyché real, sentada sobre un trono sosteniendo al tiempo un cetro y el cuerno de la abundancia

También las reinas llegaron a identificarse con la diosa. Arsinoé II fue representada tras su muerte en el año 270 a.C. con el atributo principal de Tyché: el cuerno de la abundancia; Berenice II, esposa de Ptolomeo III, fue también identificada con *Agathé Tyché* tras su muerte. Ambas aparecen representadas en los anversos de las monedas con el velo que cubría a la diosa (por ejemplo en la estatua cultual de Antioquía), mientras la cornucopia figura en los reversos.

La devoción privada: Pan

Por último, y al margen de la religión pública o de los himnos oficiales que celebraban a los dioses del Olimpo en las grandes fiestas, existió también una religiosidad privada, sencilla como en tiempos pasados, caracterizada materialmente por exvotos y dedicaciones hechas a ciertos dioses menores con la esperanza de verse recompensados.

De esas divinidades una de las más populares en época helenística fue Pan, el dios de los montes y los bosques. La *Antología Palatina* encierra numerosas composiciones poéticas en su honor, como la que le dedica Terímaco: al irse a la guerra y abandonar la caza, deja en el santuario del dios Pan en el monte Liceo (Arcadia) unas varas arrojadizas que venía utilizando, con el ruego de que aquél le proteja en su nueva etapa:

> Terímaco el cretense estas varas captoras de liebres en las arcadias rocas ofrenda a Pan Liceo. Ahora, pues, el dios silvestre, dirige en la guerra su mano, que el arco ha de empuñar, en gracia a estos dones y, su diestra en el valle teniéndote, obtenga en la caza los mejores éxitos como ante el enemigo (*AP* 88).

Festugière hace dos breves observaciones del epigrama: la continuidad con la religión homérica, cuando Terímaco tiene a su derecha al dios que guía los pasos del guerrero, y el sentimiento de presencia del dios cuya asistencia se pide.

Cazadores, pescadores y también pastores se dirigen con frecuencia a Pan y a las ninfas en su deseo de no verse solos ante la naturaleza, sino acompañados por un dios familiar, al que creen escuchar e incluso atender a los hombres:

> A Pan el hirsuto y las ninfas rupestres dedica
> Teódoto el pastor esta ofrenda en el monte,

porque, estando rendido del seco calor del estío,
le refrescaron dándole dulce agua con sus manos (*AP* 30).

DIVINIDADES Y TEMPLOS INDÍGENAS

Los dioses

Los dioses del Oriente ejercieron siempre una fuerte fascinación sobre los griegos, pero la época helenística supuso su triunfo definitivo si consideramos la gran atención prestada por los gobernantes macedonios a su culto, especialmente en Siria y Egipto. No obstante eso no impidió que la población greco-macedonia, siguiendo una larga tradición, identificara —de forma más o menos espontánea— las principales divinidades indígenas con las de su propio panteón.

Cibeles y Attis

Cibeles, la gran diosa frigia, llamada con frecuencia Madre de los dioses o, simplemente, Gran Madre, extendía su poder sobre la naturaleza, cuya potencia vegetativa personificaba. De todos sus santuarios de Asia Menor, sin duda el de Pesinunte fue el más célebre, si bien el culto metróaco estuvo también arraigado en la región del Ida y en ciudades marítimas como Cícico y Esmirna. Ya desde el siglo VI a.C. era conocida en Grecia (Beocia, Olimpia, Ática y gracias a la expansión colonial también en Massalia y otros puntos de Occidente) donde fue inmediatamente helenizada, identificándose, sobre todo, con Deméter. Más difícil y lenta fue la introducción del culto de su paredro, Attis, circunscrito por lo general al ambiente cosmopolita de algunos puertos; probablemente es en el primer siglo de la época helenística cuando comienza a ser más conocido: de esta fecha es, por ejemplo, un relieve del Pireo en el que aparece junto a Agdistis. Para entonces la fiesta consagrada a la pareja divina, así como los misterios frigios —también contaminados por otros ritos griegos— estaban consolidados en muchas ciudades.

En el siglo III a.C., el sacerdote Eumolpido Timoteo y el poeta Hermesianax divulgaron, en diferentes escritos, el mito frigio de Attis y Agdistis, en el que Cibeles ocupa un lugar secundario.

En la versión más extendida, Attis era considerado como hijo de Nana, ninfa del río Sangario y de Agdistis, ser hermafrodita que se enamoró de él. Bajo su influencia Attis se castró durante una escena orgiástica, muriendo a consecuencia de ello. Agdistis logró que el cuerpo de su amado quedase incorruptible conservando una especie de vida latente.

La tradición literaria refleja hasta qué punto repugnaba a los griegos la idea de la castración de Attis; desde Dioscórides, a finales del siglo III a.C. (*AP* VI, 220) hasta Diodoro Sículo (III, 58-59), los autores omiten los detalles de la eviración y la violencia sexual del mito original del dios. R. Turcan observa, por su parte, que los *galli*, los sacerdotes frigios castrados, fueron sustituidos, en los orgéones atenienses, por sacerdotisas.

No obstante el hecho más trascendente de este periodo, en relación con el culto

de Cibeles, fue su introdución en Roma hacia el año 205 a.C., es decir, durante la segunda guerra púnica. Según la versión oficial, el Senado romano, por prescripción de los libros sibilinos, hizo venir a la diosa para poner fin a la guerra. Pero, en realidad, la adopción parece haber sido fruto de la diplomacia romana, que, por una parte, lograba la ayuda de una nueva diosa frente a Cartago, al mismo tiempo que estrechaba lazos políticos con el rey de Pérgamo, Atalo, (de quien dependía el santuario de Pesinunte), cuya alianza era indispensable para su política exterior.

Atargatis

El Asia seléucida ofrece algunos ejemplos de síntesis entre los dioses locales y las divinidades griegas, siendo el más representativo el de Atargatis (llamada genéricamente *Dea Syria*), señora del agua y de la fertilidad, que tenía en su santuario de Hierápolis-Bambiké su más prestigioso centro cultual. Dos veces al año era transportada a su templo el agua extraída del mar. También allí se encontraba el estanque donde los peces de la diosa eran alimentados: una leyenda pretendía que Atargatis, caída a él, había sido salvada por los peces; como agradecimiento la diosa prohibió que fueran consumidos. El cómico Menandro, a finales del siglo IV, cita ya a sus fieles y alude al ritual de la diosa del que la abstinencia de comer peces formaba parte:

> Toma a los sirios por ejemplo cuando comen un péz por alguna intemperancia suya, se les hinchan los pies y el vientre. Cogen un saco. Luego, en la calle, se posan sobre el estiércol y aplacan a la diosa por esa intensa humillación (Menand, *fr.* 544).

Al prestigio de Hierápolis contribuyó sin duda su sacerdocio que, al menos en época romana, estaba compuesto por más de 300 individuos (además de *galli* y músicos) encargados de antender el culto de Atargatis y de su paredro, Hadad. En el interior del santuario bueyes, águilas leones y otros animales vivían cautivos o en libertad, lo cual, unido a su tesoro, atraía a gran cantidad de visitantes.

La helenización de la diosa partió, sin duda, de la isla de Delos donde *Dea Syria* contaba con un templo levantado probablemente por los hieropolitanos, próximo al Serapeion C; numerosas inscripciones, datadas en el siglo II a.C., testimonian la veneración de los fieles griegos y sirios. Allí se levantó también una tribuna, en forma de teatro, aislado por un pórtico que impedía a los no-iniciados contemplar los misterios que se celebraban en honor de la diosa siria, así como salas para la celebración de banquetes.

El culto de *Dea Syria*, identificada en el mundo griego con Afrodita, fue inicialmente atendido en Delos por un sacerdocio de origen sirio, sustituido después por otro ateniense. Precisamente a finales del siglo II a.C. fue dedicada una estatua a la «santa Afrodita» *(Hagnè Aphrodite)* en favor del pueblo ateniense y del pueblo romano. Por entonces también un importante grupo de ciudadanos romanos, que comerciaba con las ciudades orientales, se agrupó en torno al santuario sirio de Delos, como sabemos por el testimonio epigráfico.

Sin llegar a alcanzar los límites que conoció el culto de Isis, Atargatis fue venerada desde comienzos de la época helenística en puntos tan distantes como Atenas (Afrodita Urania) y las islas del Egeo, Macedonia, Etolia e incluso en una colonia

griega establecida en El Fayun donde fue asociada con Afrodita Berenice (esposa del rey Ptolomeo Evérgetes). En Esmirna una ley que protegía los peces amenazaba a quienes la infringieran con ser ejecutados. También el culto de Atargatis llegó a Sicilia, donde debió ser confundido con el de la Astarté fenicia; poco después su influencia se dejaría sentir incluso sobre Roma.

Otra divinidad que se consolida en el mundo helénico es Adonis («señor»), el Dumuzi de los sumerios o el dios Tammuz amante de Ishtar del poema de Gilgamesh, cuyo mito era conocido por los griegos desde la época de Hesíodo. Las fiestas en honor del dios, las célebres Adonías (*Adoneia*), parecen haber gozado de gran popularidad en la Grecia del siglo V y IV a.C. Platón menciona los llamados «jardines de Adonis», es decir, las semillas de germinación rápida plantadas hacia el mes de julio en vasos o pequeñas macetas, que regadas con agua caliente, morían poco después de haber salido de la tierra simbolizando la suerte del joven amado de Afrodita.

Herido de muerte por un jabalí, durante una cacería, Adonis sobrevivirá gracias al amor de Afrodita que permanecerá en su compañía seis meses al año, reservándose la otra mitad la diosa de los Infiernos. De aquí que tras los funerales por el dios se inicie el retorno cíclico de su regreso.

A comienzos de la época helenística, Teócrito compone su obra *Las Siracusanas*, valiosa fuente de información sobre la celebración de las Adonías en la ciudad de Alejandría; el argumento del poema trata de dos mujeres originarias de Siracusa (Praxínoa y Gorgo), pero residentes en la capital egipcia, que asisten a la fiesta de Adonis, celebrada con gran pompa por Arsinoé, esposa de Ptolomeo Filadelfo. El poeta recoge al final de la obra la canción entonada ante el simulacro de Adonis por la cantatriz más célebre de la época en la que tampoco faltan alusiones elogiosas a la reina:

> Señora que amas Golgos e Idalio y el Erice elevado, Afrodita, que por oro amas, cómo a Adonis desde el Aqueronte de perenne fluir, a los doce meses te lo han traído las Horas de blandas pisadas: más llegan deseadas siempre a todos los hombres algo portándoles. Tú, Cipris Dionea, de mortal a Berenice hiciste inmortal, según cuentan las gentes, destilando ambrosía en un pecho de mujer. Y a ti, la de múltiples advocaciones y templos, agradecida, Arsínoe, hija de Berenice y a Helena comparable, a Adonis regala con todos los dones hermosos. Junto a él están depositados, bien en sazón, cuantos frutos producen los árboles; junto a él están los delicados jardines, guiardados en cestillos de plata, y pomos dorados de perfume de Siria y cuantos dulces elaboran en batea las mujeres, flores de todas las especies mezclando a la blanca harina de trigo, cuantos hechos de la dulce miel y en el líquido aceite (*Idilios* XV, 100-117).

El texto alude al gran lecho de plata de Adonis, emplazado quizá en una de las estancias del palacio real, ante el que se levantaba un baldaquino vegetal. Su imagen era, tras su exhibición, trasladada hasta el mar en procesión donde se lloraba su muerte anual; las mujeres asumían un especial protagonismo en este duelo fúnebre: «Más al alba, con el rocío, todas lo sacaremos portándolo hasta las olas que escupen espuma en la ribera y, suelto el cabello y sobre los tobillos caídos los pliegues de la túnica dejando el seno al aire, daremos principio al canto sonoro» (*id.* 132-136).

El mito helenizado de Adonis, que para unos simboliza el misterio de la vegetación, mientras para otros la colecta de los frutos que han alcanzado la madurez, conoció una fuerte expansión por el Mediterráneo durante la época helenística. A par-

tir de finales del siglo IV a.C., los artistas etruscos representan al dios en los espejos y en los sarcófagos, como sucederá también, en el siglo II a.C., en las pinturas parietales romanas.

Isis-Osiris-Serapis

Es en Egipto donde se reconoce con especial claridad el proceso —ya atestiguado por Herodoto— de identificación o asimilación de las divinidades indígenas con las griegas. Quizá las más importantes sean Amón=Zeus, Isis=Deméter, Osiris=Dionysos, Hator=Afrodita, Tot=Hermes, Imhotep=Asclepios, Khonsu=Heracles, etc.

Aunque divinidades como Amón, Horus, Tot o Anubis fueron muy populares en esta época, la devoción fue casi unánime en torno a Isis (a la que se consagran magníficos santuarios como el *Iseion* de Philae) y Osiris, cuyos mitos sufren también durante la época helenística una reinterpretación griega.

La estructura del mito es conocida y no insistiremos en él, pero sí interesa poner aquí de manifiesto la identificación —en el Egipto de los Ptolomeos— de Isis con Deméter y la de Osiris con Dionysos. La diosa en busca del cadáver de su marido recordaba a los griegos a Deméter tras su hija Kore, mientras que el despedazamiento del cadáver de Osiris hacía forzosamente pensar en Dionysos destrozado por los Titanes. Según R. Turcan, en la reinterpretación helénica del mito egipcio, el sacerdote Timoteo y el clero de Alejandría debieron desempeñar un papel muy destacado.

Dicha reinterpretación teológica explica la rápida difusión de estas divinidades egipcias fuera de Egipto, favorecida por la hegemonía ptolemaica en ciertas zonas del Mediterráneo Oriental y la intensa actividad comercial.

Serapis es una divinidad difícilmente clasificable en razón de sus orígenes grecoegipcios que, presentados en relatos muy contradictorios, siguen siendo hoy discutidos. Parece, sin embargo, que su culto surgió en la ciudad egipcia de Menfis. El teónimo encierra, con certeza, los de dos divinidades de cuya fusión pudo haber nacido: Osiris y Apis, el toro sagrado.

Inicialmente fue adorado, pues, como Osor-Hapi, siendo representado como hombre momificado con cabeza de toro (con el disco solar entre sus cuernos). El Serapis de Alejandría sería una versión helenizada del Osor-Hapi de Menfis.

Más difícil es determinar la fecha de aparición del dios. La mayor parte de las fuentes consideran que éste fue una creación espiritual de Ptolomeo I; si creemos a Plutarco su culto fue establecido durante este reinado por consejo de Manetón, sacerdote egipcio, y Timoteo, sacerdote ateniense.

Recientemente, sin embargo, del análisis de algunos papiros parece desprenderse que su culto era ya conocido en época de Alejandro, poco después de fundar la ciudad que lleva su nombre. En cualquier caso, Serapis se convirtió en una divinidad protectora para sus habitantes si bien contó siempre con mayor devoción entre griegos y extranjeros que entre la población egipcia.

El dios fue asociado al mundo subterráneo (en tanto que Osiris), dispensando la fecundidad y la vida, pero también la salud, siendo por ello conocido como un dios «curador» o «terapeuta» que operaba milagros. Bajo Ptolomeo III se construyó un soberbio templo en su honor, el Serapeion, que se elevaba sobre la colina Rhacotis, en

el barrio occidental de Alejandría, y al que se accedía por una escalera de cien peldaños tallados en la roca cuyos restos han quedado al descubierto en las excavaciones efectuadas en el siglo XIX.

El templo ptolemaico es hoy mal conocido ya que, destruido durante la revuelta judía de los años 115-116, el emperador Adriano construyó uno nuevo sobre él. Pero por las campañas de los arqueólogos ingleses (1943-1949), publicadas por Rowe, sabemos que habitaciones rectangulares, corredores y pórticos estaban dispuestos en torno a un gran patio central. En el interior del templo tenía lugar la práctica de la *incubatio* por la que los pacientes recibían en sueño los remedios para su curación. Sin duda uno de los elementos más llamativos era su estatua, fabricada en toda clase de maderas y metales, tan colosal que, según dicen las fuentes tardías, su cuerpo rozaba los muros opuestos de la cámara. El dios estaba sentado sobre un trono y tocado con un *calathos* o *modius* (medida de capacidad para áridos), lo que explica que muchas veces fuera invocado como el «donador de trigo». Algunas fuentes identificaban la estatua de Serapis con una de Plutón que llegó a Egipto en tiempos de Ptolomeo I desde Sinope, en el Ponto:

> Cuando, una vez trasladada (la estatua) fue expuesta a la vista, Timoteo, el intérprete de leyes sagradas, y Manetón el Sebenita, y sus asociados, conjeturaron, por el Cerbero y por la sepiente, que era la estatua de Plutón, y persuaden a Ptolomeo de que no era la estatua de ningún otro de los dioses, sino la de Serapis. De donde llegó no llevaba este nombre, pero una vez trasladada a Alejandría, adquirió el nombre de Sarapis, apelación de Plutón entre los egipcios (Plutarco, *De Isis* 28, 361F).

Pero esta tradición es una antigua leyenda etiológica basada probablemente en la confusión entre Sinope (en el Ponto) y Sinopion (de Menfis), que trata a su vez de explicar el estilo griego de la iconografía de Serapis. R. Turcan cree que el equívoco puede venir dado por la analogía fonética entre Sen-Hapi («morada del dios»), en alusión a la tumba de Apis, y Sinôpion.

La célebre estatua fue quemada por los cristianos en el año 391 d.C., pero probablemente no difería mucho de la que hoy se conserva en el Museo de Nápoles: el dios de majestuoso semblante aparece sentado sobre el trono con el cetro en la mano izquierda, vestido con el *himation*, tendiendo la mano derecha sobre la cabeza de Cerbero tricéfalo.

A la época helenística parecen remontar la mayor parte de los trucos mecánicos (*mechanemata*) del Serapeion que —revelados por Rufino de Aquileya en su *Historia Eclesiástica*— asombraban a los devotos durante el imperio romano, como, por ejemplo, las célebres puertas hidráulicas (inventadas por Hierón de Alejandría en el siglo II a.C.) que se abrían automáticamente al encenderse fuego en los altares. Pero de ellos, el principal ponía en escena un ritual de unión de Serapis y el Sol; mediante la atracción magnética la estatua del Sol, de hierro, era suspendida «milagrosamente». Por una estrecha ventana, abierta del lado del sol naciente, penetraba el rayo solar que iluminaba la boca y los labios de Serapis como si el dios fuera besado por el astro. Rituales análogos de unión con el Sol tenían lugar en los santuarios egipcios, como ponen de manifiesto los himnos de Edfu y Dendera o las representaciones figuradas. Por tanto, podemos afirmar que el santuario y la estatua cultual del dios eran de estilo griego pero el ritual era egipcio. A esta misma dualidad obedecía la creación de un

sacerdocio —griego y egipcio— por Ptolomeo I. Otros *Serapieia*, también de carácter oracular, fueron levantados en época helenística en Canopo y Menfis, pero la popularidad del dios obligó a construir muchos más; Elio Arístides, en el siglo II d.C., llega a contabilizar más de cuarenta distribuidos por el territorio egipcio.

Pero la talasocracia lágida no fue el único factor que propició la expansión de los cultos egipcios: los propios soberanos intervinieron directamente favoreciendo la introducción de su religión en el mundo griego, sin que olvidemos tampoco que dichas divinidades, si bien helenizadas, venían ejerciendo tradicionalmente una gran atracción sobre la población griega.

Isis, que ya era venerada en el Pireo por los comerciantes atenienses, recibió en el siglo III un templo al pie de la acrópolis de Atenas. Para entonces su presencia se intensifica, constatándose en otras *poleis* griegas como Delfos, Corinto, Argos, Sicione, Mantinea o Eritrea. Ni Macedonia ni Tracia fueron tampoco una excepción y, como las ciudades a orillas del Mar Negro o de la costa jónica (Esmirna, Éfeso, Priene), contaron con templos y santuarios donde Isis podía ser venerada por sus fieles sola o en compañía de Osiris, Serapis y Anubis.

De los numerosos vestigios de los cultos egipcios en territorio extra-egipcio, probablemente Delos es el más espectacular. En la llamada «terraza de los dioses extranjeros» se eleva un conjunto de templos egipcios — *Serapeion C, Iseion, Anubeion*— levantado a partir del siglo III respetando las pequeñas capillas primitivas (*Serapeion* A y B). Los devotos, venidos desde todos los puntos del Mediterráneo, veían en ellos —según consta en la epigrafía— a los protectores de los peligros de la navegación, pero también a divinidades terapéuticas y oraculares.

Los templos

Las construcciones realizadas conforme a la tradición griega coexistieron en el mundo helenístico con los templos indígenas que los soberanos edificaron o restauraron, en su deseo de atraerse a la población y al sacerdocio. Éstos son particularmente bien conocidos en Egipto donde los Ptolomeos realizaron un considerable esfuerzo en favor de los antiguos dioses del país.

Las profundas transformaciones producidas en la religión egipcia durante el III periodo intermedio y las sucesivas dominaciones de libios, etíopes, asirios, persas y griegos privaron a los antiguos dioses nacionales (Horus, Ra, Amón) de su soporte político arrastrándolas hacia su decadencia; salvo Isis y Osiris, que conservaron un «prestigio nacional», durante la época grecorromana asistimos a una multiplicación y un fortalecimiento de los cultos locales.

Entre los principales templos ptolemaicos merecen citarse: el de Isis en Philae (Ptolomeo II), el de Horus en Edfu (Ptolomeo III), el de Khnoum Ra en Esna (Ptolomeo VI), el del dios-cocodrilo Sobek y el dios halcón Harveris en Kom Ombo (Ptolomeo VI) y el de Hator en Dendera (últimos Ptolomeos).

La disposición es típicamente egipcia (pilono, patio porticado, pronaos, sala hipóstila, santuario rodeado de capillas), pero se constata una cierta influencia de la arquitectura griega en la búsqueda armónica de las proporciones y el uso del orden compuesto que, derivado del corintio, ordena los motivos vegetales en pisos superpuestos. En Egipto los templos y su sacerdocio desempeñaron siempre un papel fun-

damental en el mantenimiento del orden social y del orden cósmico, tan estrechamente ligados. Los sacerdotes egipcios, además de mantener el servicio del dios para que su presencia permanezca viva y perpetua y asegure la estabilidad del mundo, eran auténticos intermediarios entre los hombres y los dioses y depositarios de una ideología religiosa, fuente, a su vez, de legitimación y justificación del poder real.

Durante la baja época los templos egipcios mantuvieron gran parte de la riqueza que ya desde las últimas dinastías del imperio nuevo hacía de ellos los principales latifundistas del país. No olvidemos que los faraones siguieron, como en el pasado, ofreciendo tierras (*hiera chora*) a los templos, trabajada por los *hierodouloi* («esclavos sagrados»), con objeto de que sus ingresos sirvieran para sufragar el culto real al tiempo que el de los dioses. Pero a comienzos de la época helenística, la administración lágida, en su intento de controlar las tierras y la producción, arrancó a los sacerdotes la administración de sus dominios o, al menos, recortó la independencia política y económica de los templos al intervenir en sus actividades económicas que sometieron al control estatal. Así, Ptolomeo Filadelfo, decidió traspasar a la gestión real parte de los impuestos destinados al culto; en el año 259 a.C. transfirió al culto de Arsinoe II los ingresos obtenidos por la recaudación de la sexta parte del producto de viñedos y huertos que los templos venían gestionando directamente.

Pero en el siglo II, Ptolomeo Evérgetes II restituyó nuevamente al clero el derecho de propiedad de sus dominios, de forma que poco tiempo después, según Diodoro (I, 73.2), un tercio del suelo de Egipto estaba en manos de los sacerdotes. La producción de sus dominios, los talleres para la transformación de productos y los medios de transporte para asegurar el traslado hacia los centros comerciales, escapaba al control real. Los últimos lágidas renunciaron incluso a la recaudación de los impuestos de los templos. Sólo en época de la dominación romana, cuando el Senado ordene confiscar las propiedades de los templos egipcios, la situación volverá a cambiar.

Hasta entonces —e incluso bajo el imperio— el sacerdocio egipcio gozó de un extraordinario prestigio que descansaba, sobre todo, en el hecho de ser depositario de las tradiciones nacionales; lo tradicional —que cada vez cobraba un carácter más nacionalista— fue recluido durante la dominación lágida en los templos. En su interior, los sacerdotes seguían manteniendo viva no sólo la lengua y la escritura jeroglífica, sino los viejos cultos y los ritos egipcios.

Este rasgo del sacerdocio acabó transformándose en una oposición al poder lágida ya en los primeros años del siglo II a.C. El protagonismo asumido por la población indígena en la batalla de Rafia (217 a.C.), frente a los seléucidas, cristalizó en una rápida toma de conciencia de este estamento que, a partir de entonces, llevó a cabo numerosas sublevaciones contra los Ptolomeos. En esta afirmación del sentimiento nacionalista egipcio frente a los greco-macedonios dominantes, el papel desempeñado por el sacerdocio egipcio no debió de ser nada despreciable.

El clero comenzó a elaborar, sobre todo en los templos del alto Egipto, una literatura apocalíptica (la «Crónica demótica», el «Oráculo del alfarero») en respuesta a la política real contraria a sus intereses. Heracleópolis fue, en este sentido, uno de los focos más activos de dicha propaganda anti-helénica al anunciar la desaparición de los «griegos impíos» y la llegada de una nueva era en la que se restaurarán los templos y cultos egipcios. No sabemos hasta qué punto fue efectiva esta literatura como arma de combate, pero lo cierto es que desde Ptolomeo IV los gobernantes se vieron forzados a hacer concesiones fiscales a los santuarios indígenas para atraerse la colabora-

ción de los sacerdotes. En el siglo I a.C., los templos egipcios disponían del derecho de asilo que permitía acoger en su interior a los fugitivos de las tierras reales.

El culto real

Sin duda una de las principales características de la realeza helenística es que su representante fue, durante siglos, objeto de un culto oficial; este fenómeno —político y religioso a la vez— fue conocido en todos los reinos, a excepción de Macedonia y el Epiro.

La figura de Alejandro fue, también en este aspecto, decisiva. Sabemos que hacia el año 324 a.C., a su regreso de Asia Central, exigió de las ciudades de la Liga de Corinto un culto público en cada ciudad en tanto que *Théos anikétos* («Dios Invicto»). Sin embargo, autores como C. Preaux han señalado que la solicitud de un culto y la pretensión de ser considerado como un dios no son una misma cosa. Aristóteles, por ejemplo, considera en su *Retórica* los honores como simples signos de reconocimiento y no como indicios de divinización:

> Los honores son signo de reputación de beneficiencia, pues reciben honores justa y especialmente los que han hecho beneficios... Parte de los honores son: sacrificios, conmemoraciones en verso o en prosa, privilegios, recintos sagrados, presidencias, tumbas, estatuas, alimentos públicos; y, en estilo bárbaro, las reverencias y el ceder el sitio; y los regalos que en cada país se estiman (Aristóteles, *Retórica* 1161a, 28-38).

Dichos honores (muchos de ellos dedicados también a los dioses) no estaban, por otra parte, reservados a los reyes, sino que podían ser recibidos en las ciudades por los hombres más influyentes, por los salvadores o liberadores de la ciudad o, incluso por simples benefactores. N. G. L. Hammond, en la misma línea, observa que conceder «honores divinos» a un individuo aún vivo no era considerarle como un dios en la tierra, sino un medio de reconocer que sus servicios eran comparables a aquellos que un dios podía otorgar a una comunidad; era la forma más elevada de agradecimiento. Otros autores, como F. Chamoux, creen, por el contrario, que la apoteosis de un mortal no tenía nada de extraño para los griegos; sabemos, en efecto, que ya en el siglo V a.C. los griegos erigieron altares y ofrecieron sacrificios en honor del espartano Lisandro, y que en el año 357 a.C. los siracusanos dirigieron a Dion votos y plegarias como si se tratase de un dios. No obstante tampoco faltaron actitudes escépticas o más escrupulosas hacia este tipo de honores.

En general el deseo de Alejandro fue cumplido, y así en Atenas, por ejemplo, pese a las discusiones iniciales, se dedicó un templo, un altar y una imagen de culto en su honor. En la primavera del año 323 a.C., Alejandro recibió en Babilonia embajadas procedentes de Grecia cuyos miembros iban cubiertos de guirnaldas, a la manera —dice Arriano— de los enviados sacros que llegaban a honrar a algún dios.

En cualquier caso, hemos de recordar que ya mucho antes, hacia el año 334 a.C., las ciudades griegas de Asia Menor habían tomado la iniciativa de fundar un culto público en honor de Alejandro —con templos, juegos y sacrificios— como agradecimiento por haber sido liberadas del yugo persa. De esta forma la idea de un culto real no habría partido del propio Alejandro, sino de las ciudades griegas.

Tras la muerte de Alejandro, los cultos cívicos en su honor se perpetuaron; se discute, sin embargo, si en todos los lugares. En muchas ciudades de la Grecia continental es probable que desapareciera. Poco después del año 311 a.C., Ptolomeo I instituyó un culto en honor del héroe, cuyo sacerdocio estaba integrado por las familias macedonias más ilustres. De esta forma, Alejandro se convirtió en un dios del nuevo reino y protector de la dinastía lágida.

Las ciudades griegas fueron las que tomaron nuevamente la iniciativa de honrar con honores divinos a los diádocos aunque, como sucede con la figura de Alejandro, se discute de qué naturaleza. Los griegos de Skeptis, en la Troade, dieron culto a Antígono (311 a.C.) y los rodios, tras consultar el oráculo de Amón, otorgaron a Ptolomeo I el título de *Sôter* («Salvador») y le dedicaron un recinto, el *Ptolemaion,* en el interior de la ciudad, como agradecimiento por la ayuda prestada durante el ataque de los Antigónidas en el año 305 a.C.

Pero el caso más interesante, sin duda, es el de Atenas. Los atenienses aclamaron a Antígono el Tuerto y a su hijo Demetrio Poliorcetes como «dioses salvadores», según nos dice Plutarco, cuando ambos entraron triunfalmente en la ciudad en el año 307. El biógrafo griego enumera otros detalles más, como la creación de un culto y un sacerdocio, la erección de un altar consagrado a Demetrio *Kataibatès* («el que desciende») en el lugar en que el monarca había bajado de su carro, la institución de una fiesta llamada las Demetria, etc. Quizá una de las disposiciones más innovadoras de las autoridades de la ciudad fue la de tejer los retratos de ambos en el gran peplo de Atenea ofrecido a la diosa con ocasión de las Grandes Panateneas.

En el año 291-290, durante la fiesta principal de Deméter, los atenienses compusieron para Demetrio un himno (conservado en Ateneo VI, p. 253 D) en el que es saludado como compañero de la diosa e hijo de Poseidón y Afrodita. También la ciudad de Sicione, liberada por Demetrio en el año 303-302 de la guarnición ptolemaica, le otorgó honores divinos. A finales del siglo IV a.C., los cultos en honor de los reyes se multiplicaban por todas las ciudades griegas, casi siempre con arreglo a un mismo esquema: témenos, altar, sacrificios, procesiones, juegos, himnos, ofrendas de coronas de oro, estatuas, etc.

Es evidente que las diversas formas de asociación del rey a un dios —por medio de la erección de estatuas en los templos, añadiendo al nombre del dios el nombre del monarca o mediante la incorporación de los rasgos del dios a la efigie del rey— no tardaron en conducir a su divinización.

Algo más tarde comenzó a ser organizado, en cada uno de los reinos, y por iniciativa de los propios monarcas, un culto de Estado. Así, en Egipto, Ptolomeo II comenzó por divinizar a su padre, Ptolomeo I Soter, tras su muerte en el año 283 a.C; cuando murió su viuda (279 a.C.) estableció un culto para los dos, venerados como *Théoi Sôtères*, es decir, como «Dioses Salvadores», instituyéndose una fiesta dinástica, las *Ptolemaieia.* A la muerte de su esposa Arsinoe II, en el año 270, Ptolomeo II hizo de ella una diosa a la que se rindió culto en los principales templos egipcios como «Diosa Amante del Hermano». Esposo de una diosa, el monarca instituyó poco después su propio culto, formando con Arsinoe la pareja de los *Théoi Adelphoi* («Los Dioses Hermanos»); sin embargo, dicho culto no se asoció —como cabría esperar— al de los «Dioses Salvadores», yendo más allá que Alejandro; se trata de una medida de gran trascendencia, pues suponía la veneración de soberanos vivientes. El culto de Arsinoe sirvió también para estrechar los vínculos entre la religión griega y la egip-

cia, pues el monarca exigió que fuera adorada en todos los santuarios egipcios, convirtiéndose así en la *synnaos theos* («divinidad que comparte el templo») de las divinidades egipcias.

En el futuro todas las parejas reales lágidas fueron divinizadas en vida, participando en la celebración del culto dinástico. Así, Ptolomeo III, divinizado con su esposa Berenice bajo la denominación de *Théoi Evergetai* «Dioses Benefactores» siguió asociando al culto real, el de Alejandro. De esta forma la monarquía entraba en una esfera superior estableciendo los fundamentos de una soberanía absoluta muy alejada de sus súbditos.

E. Will ha sabido advertir cómo a partir del siglo II se producen algunas transformaciones provocadas por el declive político de la monarquía lágida; dicha decadencia vendría probada por la inflación de títulos cultuales que tratan de compensar la debilidad manifiesta del poder temporal. Por otra parte, la necesidad de hacer importantes concesiones al clero indígena explica la existencia de no pocas contaminaciones de carácter faraónico.

En Asia, el proceso fue muy semejante, si bien es peor conocido. Al morir Seleuco I, su hijo Antíoco I le divinizó como Zeus Nicátor y le consagró un templo. No sabemos en qué momento fue instituido el culto al soberano en vida, pero éste ya existía en época de Antíoco III quien, hacia el año 193 a.C., era objeto de culto en unión de su esposa, como sabemos por una carta escrita por el monarca al sátrapa de Caria, Anaximbroto. En este reino el culto al soberano helenístico fue un excelente medio de vinculación entre las diferentes satrapías que lo configuraban; a diferencia de lo que ocurría en Egipto, donde el culto oficial real estaba centralizado en Alejandría, en el reino seléucida cada satrapía elegía su propio sacerdocio.

Entre los Atálidas de Asia Menor sólo se conoció la divinización del monarca muerto. Pérgamo, la capital, no instituyó ningún culto dinástico oficial, pero es probable que en otras ciudades no haya sido así. F. W. Walbank recuerda en este sentido los honores concedidos a Apolinis, la esposa de Atalo I, que recibió en vida el título oficial de *Eusebés* «piadosa» y la mención —en la ciudad de Teos— de un «sacerdote del Rey Eumenes y de la diosa Apolinis Eusebés».

Resulta, pues, difícil establecer unas características generales sobre el culto al soberano en época helenística, pero convendrá tener presente algunas consideraciones. Se puede afirmar, en primer lugar, que el límite entre lo divino y lo humano nunca llegó a estar durante estos siglos bien definido. Cree E. Will, en este sentido, que la divinidad real helenística acusó algunos rasgos híbridos e imperfectos; dicho en otros términos: que los reyes eran dioses, pero menos que otros dioses. El hecho mismo de que se califique a los soberanos de *théoi* marca el límite de su naturaleza divina y pone de manifiesto —paradójicamente— su condición humana.

Un factor que, desde luego, contribuyó a fortalecer el culto al soberano —al menos en las ciudades griegas— fue el militar. Hemos visto cómo muchas de las *poleis* concedieron todo tipo de honores, próximos a la divinización, a aquellos generales que las protegieran de otra potencia enemiga o incluso que ejercieran un control sobre ellas. En una época de guerras continuas en la que muchos griegos creían que los dioses no se preocupaban de los asuntos de los hombres la figura de un monarca protector y benefactor aparecía con muchos de los rasgos divinos.

Un tercer aspecto lo constituye sin duda la diferente sensibilidad entre los distintos pueblos: no solamente entre las ciudades griegas y la población indígena, sino en-

tre egipcios, babilonios, sirios, etc. Egipto, por su tradición faraónica, fue un terreno abonado para la consolidación del culto al gobernante, mientras que en el imperio seléucida su desarrollo fue lento y no sistemático.

Por último, es preciso señalar también en este apartado las notables aportaciones de la filosofía helenística (particularmente las doctrinas de cínicos y estoicos), para la legitimación de la nueva monarquía. Desde los comienzos de este periodo se publican, por esta razón, numerosos tratados «Sobre la realeza» *(Peri Basileas)*, en su mayor parte perdidos. Sin embargo, las dos grandes escuelas que habían dominado el pensamiento filosófico durante el siglo IV —la platónica y la aristotélica— quedaron al margen de la elaboración de una teoría política nueva.

Bengston observó cómo, partiendo de la idea griega del derecho de la personalidad individual sobresaliente, los filósofos fundamentaron el derecho monárquico de los diádocos en la inteligencia y en su capacidad como generales y políticos.

La idea monárquica se adaptaba muy bien a la concepción del mundo de los estoicos: el rey debía gobernar sobre sus súbditos de la misma forma que Zeus lo hacía en el cielo. Por todo ello no puede sorprender la presencia de destacados pensadores estoicos —como Zenón— en el círculo de amigos y consejeros de Antígono Gonatas. La labor de estos sabios, como aclara Bengston, era consolidar la idea de que el principio racional del acontecer del mundo se manifestaba en la monarquía.

La muerte y el Más Allá

Afortunadamente contamos con numerosos textos de carácter funerario recopilados tanto en la epigrafía como en la literatura. Muchos de ellos dejan entrever la fuerza de las creencias mágicas sin que falten actitudes escepticas. Así, Calímaco en uno de sus epigramas, viene a señalar que la única ventaja del Hades sobre el mundo de los vivos es que todo allí está más barato:

> ¿Es aquí donde Cáridas yace? «Aquí yace, si te refieres al hijo de Arimas el Cireneo». Cáridas, ¿qué hay abajo? «Numerosa tiniebla» ¿Y los regresos? «Un embuste» ¿Plutón? «Fábula pura» ¡Estoy perdido! «Éstas son mis palabras verdaderas. Si quieres otras que te agraden más, sábete que en el Hades un buey grande cuesta un óbolo de Pela» (Calímaco, *Epigramas* XIII).

Pero la mayor parte de los epigramas pone de manifiesto la creencia en la vida del Mas Allá si bien concebida de diversas formas: una estancia en el Hades (el mundo subterráneo de los muertos) o en la Isla de los Bienaventurados, la ascensión del alma al espacio cósmico, etc. De igual forma se constata epigráficamente la tendencia a conferir una condición heroica a los muertos. El término *heros* deja así, poco a poco, de ser privativo de los monarcas o de destacadas figuras históricas para generalizarse entre todos los estratos de la población. Las gentes comunes aspiraban a alcanzar la condición de *héroe* o *heroína* después de la muerte y a recibir las ofrendas que correspondían a tal estatuto; incluso la tumba acabó denominándose *heróon*.

Es posible que, como sugiere Z. Stewart, esta continua búsqueda de honores y status por parte de la gente común constituya una de las premisas que explican el tributo de honores divinos a los soberanos.

Tampoco podemos olvidar las ideas que tanto los órficos como los pitagóricos transmitieron a las gentes en dos campos principales: la primera, la divulgación de la fe en la inmortalidad del alma unida en ocasiones a la creencia en la transmigración o metempsícosis; las almas, separadas del cuerpo, vagaban por el mundo aéreo en espera de poder habitar en otro receptáculo temporal. La segunda idea es la convicción de la existencia de lugares donde se premia o se castiga a los hombres tras la muerte; así, el Hades era reservado, tras el juicio divino, para el castigo de los malvados dictado por la diosa Adrasteia (que tanto en los órficos como en Platón aparece ya como diosa fatal), o por divinidades como Pena, Justicia o las Erinnas. A ellas confía esa labor Zeus, que permanece por encima de dicho cometido.

Dicha concepción fue aceptada por los judíos de época helenística para quienes el Hades —lugar de absoluta oscuridad, tormentos diversos, etc.— era el lugar de condena eterna de los malvados.

Sin embargo, a pesar de este tipo de influencias, conviene tener presente la diferencia entre la mentalidad religiosa griega y la indígena. En Egipto, por ejemplo, continúa durante este periodo la preocupación del individuo por la muerte y la vida en el Más Allá, pero el «juicio de los muertos» pierde credibilidad y se desvanece lentamente la idea de la vida de las almas purificadas, de la misma forma que se abandonan las teologías escatológicas.

Otra característica de este periodo es la aparición de lo que en Roma se conoce con el nombre de *Consolationes,* escritos de carácter filosófico y moral, que reflexionan sobre la muerte. El iniciador de este género fue Crantor (muerto hacia el año 275 a.C.), cuyo *Peri Penthous* será un modelo clásico que influirá directamente sobre obras tan conocidas como las *Tusculanas* de Cicerón o la *Consolatio ad Apollonium* del Ps. Plutarco.

La adivinación

Los oráculos de Apolo: Delfos, Dodona, Didyma y Claros

La suerte de los diferentes centros oraculares fue, durante la época helenística, muy desigual. Sería arriesgado afirmar en términos generales que todos ellos atravesaron un periodo de decadencia. El emplazamiento de los santuarios y los acontecimientos políticos y militares de este periodo fueron dos factores que condicionaron en buena parte su mayor o menor actividad. Como ejemplo de lo primero puede citarse el *necromanteion* («oráculo de los muertos») de Héphyra, en el Épiro, cerca de la desembocadura del río Acheron donde los consultantes interrogaban a las almas de los difuntos ante una fosa con sangre de víctimas. El oráculo era muy antiguo, como lo prueba el hecho de que, según Heródoto, había sido visitado por Periandro, el tirano de Corinto, pero sabemos que en el siglo III a.C. fue levantado un nuevo edificio como fruto de su renacimiento.

Respecto a la incidencia de los acontecimientos históricos de época helenística sobre los santuarios oraculares, puede afirmarse que los más prestigiosos centros oraculares del pasado fueron los que mejor resistieron las transformaciones de los nuevos tiempos, como viene a confirmar un rápido recorrido por la historia de Delfos, Dodona, Didyma y Claros durante estos tres siglos.

Con la dominación macedónica se abre para Delfos un nuevo periodo marcado también por la reorganización del cuerpo sacerdotal. Tanto Filipo como su hijo consultaron a la Pythia de Delfos sobre la suerte de la expedición asiática, sin duda con el propósito de animar a sus soldados. Todo parece indicar que el oráculo mantuvo, con sus respuestas, una actitud de sumisión a los reyes macedónicos; al mismo tiempo, permaneció bastante alejado de la política activa despachando fundamentalmente —al menos durante el primer siglo de la época helenística— consultas privadas. Sólo Atalo I, deseoso de legitimar su dinastía, llevó a cabo alguna consulta.

Quizá lo más relevante sea la ocupación de Delfos, en el año 290 a.C., por los etolios y la invasión y posterior saqueo del santuario por los galos diez años después, inútilmente defendido por etolios, locrios y focidios. Las fuentes pretenden, sin embargo, que el templo de Apolo fue milagrosamente preservado, instituyéndose entonces, como conmemoración, la fiesta de las Sotería que será celebrada periódicamente —como los juegos píticos— con gran éxito.

La recuperación de Delfos llegó a finales del siglo III, como parece probar la presencia romana. Roma, que había consultado esporádicamente en el pasado el oráculo, intensificó sus consultas durante la II guerra púnica. El Senado envió a Delfos a Q. Fabio Máximo en el año 216 para averiguar cómo aplacar a los dioses y cuándo concluirían tantas calamidades. No obstante, a pesar del testimonio de Livio (XXII, 57.5) todo parece indicar que los propósitos de Roma en esta consulta eran otros: buscar el respaldo religioso del más prestigioso de los oráculos a las novedades litúrgicas y rituales que se introducían en la Ciudad en una época de crisis y, sobre todo, reforzar las relaciones con los etolios. No es, en este sentido, una causalidad que, poco después, Etolia aparezca como aliada de Roma en la lucha contra Aníbal y Filipo V de Macedonia.

Las consultas romanas se repitieron en el año 207 y en el año 205 a.C. En esta última fecha los legados romanos, que se dirigían a Pérgamo para traer la imagen de la diosa Cibeles (siguiendo el precepto de los Libros Sibilinos), consultaron a la Pythia en Delfos:

> Al dirigirse a Asia los legados, desembarcaron en Delfos y consultaron el oráculo para saber si podían, tanto ellos como el pueblo romano, esperar feliz resultado de la misión de la que estaban encargados. Dícese que les contestó: «Que el rey Atalo les haría conseguir lo que iban a buscar; que después de haber trasladado la diosa a Roma, debían atender a que le diese hospitalidad el romano más virtuoso». Los legados llegaron a Pérgamo y se presentaron al rey, que les recibió con benevolencia, les llevó a Pessinunte, en Frigia; les entregó una piedra sagrada, que los habitantes decían ser la madre de los dioses, y les aconsejó trasladarla a Roma (Livio XXIX, 11.5-6).

El oráculo de Delfos apoyó el plan romano de trasladar a la Ciudad el símbolo de la diosa, recomendando hacerlo a través de Atalo de Pérgamo que mantenía, como hemos visto, estrechas relaciones con Delfos. Las razones políticas de la consulta son nuevamente evidentes si recordamos la estrecha alianza entre Roma y Pérgamo a comienzos del siglo II.

Pero tras el final de las guerras púnicas, Roma no necesita ya los servicios de Delfos; capaz de entrar en contacto directamente con los estados griegos y fortalecida por la derrota de la liga etolia (191 a.C.), el Senado romano suspendió las consultas a la Pythia y las embajadas oficiales a su santuario. En lo sucesivo se producirán visitas o consultas —como las de Sila o Cicerón— de carácter particular.

La política romana se caracterizó, en lo sucesivo, por tratar de preservar la autonomía de Delfos de las presiones de sus vecinos etolios, locrios y tesalios. Los delfios manifestaron su gratitud a Roma instituyendo en el año 189 a.C. certámenes gimnásticos y sacrificios conocidos como *Romaia;* dicha festividad ha sido considerada como la primera manifestación de adulación religiosa a Roma, pronto emulada por otros estados helenísticos. Al cónsul Manio Acilio Glabrio fue dedicada en la ciudad una estatua ecuestre (191/190), y poco después T. Quincto Flaminino recibió otra.

Esta nueva fase del santuario, que se corresponde con el poder creciente de Roma, se caracteriza por la disminución del número de consultas políticas por parte de otros Estados. El rey Perseo de Macedonia fue —si creemos a Livio (XLI, 22. 4-6)— el último monarca helenístico que (en el año 174 a.C.) interrogó a la Pythia. Sin duda Roma fue poniendo públicamente de manifiesto su desagrado por este tipo de consultas oraculares que podían amenzar sus intereses en la zona. Así se desprende, en el año 189 a.C., del brutal saqueo del Épiro que sumió al oráculo de Zeus en Dodona en una profunda decadencia.

El último siglo helenístico fue el más dañino para Delfos. En el año 87 el santuario fue saqueado por Sila para poder sostener económicamente la guerra contra Mitrídates, si bien un año después trató de compensar aquella acción entregándole la mitad del territorio tebano. Poco después, quizá en torno al año 84, el templo de Apolo fue nuevamente saqueado, en esta ocasión por los tracios o los ilirios, daños materiales que la arqueología ha podido reconocer. Algunas fuentes griegas, como Estrabón y Plutarco, coinciden en afirmar que en la segunda mitad del siglo I a.C. el santuario délfico, empobrecido y olvidado, se encontraba en mal estado de conservación.

Dodona

El matrimonio de Filipo de Macedonia con Arybbas, sobrina del rey de los molosos, presagiaba una actitud poco imparcial del oráculo de Dodona en las siguientes décadas. Los atenienses, que ya acusaban a la Pythia de Delfos de «filipizar», no dudaron en mostrar también su desconfianza hacia Dodona. Pero tal suspicacia pronto se demostró infundada: Demóstenes cita en algunos de sus discursos, como el *Contra Midias,* algunos oráculos de Zeus Dodoneo, y Plutarco señala *(Phoc.* 28) que cuando los atenienses, después de la batalla de Cranon, fueron obligados a entregar el puerto de Munichya a una guarnición macedónica, fue recordado que, años antes, las sacerdotisas de Dodona habían entregado a la ciudad un oráculo en el que se advertía la necesidad de guardar el promontorio de Artemis para que otros no se adueñasen de él.

Ambos testimonios ponen, pues, de manifiesto que, en general, los oráculos de Dodona merecían crédito a los atenienses. De hecho, sabemos que éstos hicieron prueba de su piedad enviando numerosas ofrendas y exvotos algunos de los cuales han sido hallados en excavaciones arqueológicas. Junto a los atenienses sabemos por



escalera. Las dimensiones de esta naos eran tales que nunca fue cubierto. Al fondo del patio un pequeño templo jónico próstilo tetrástilo, situado junto a la fuente sagrada, custodiaba la estatua de Apolo. Restos de la rica decoración arquitectónica pueden admirarse aún hoy en sus alrededores.

Según Calístenes (Estrabón XVII, 1. 43) la actividad oracular se reanudó con las conquistas de Alejandro; cuando el rey macedonio se encontraba en Egipto, los sacerdotes del templo le enviaban ya respuestas oraculares. El periodo de inactividad pudo, pues, haberse prolongado a lo largo de siglo y medio.

En cualquier caso el Apolo de Didyma no dejó de ser consultado durante la época helenística. Inscripciones griegas del siglo II a.C. mencionan con frecuencia el *kresmográphion*, es decir, el lugar donde los oráculos eran escritos antes de proceder a su entrega.

Con la derrota de Antíoco III en Magnesia en el año 190 a.C., los seléucidas tuvieron que retirarse de parte de sus territorios de Asia Menor perdiendo el *Didymeion* así a sus más generosos protectores. Los reyes de Bitinia pudieron haber sido a partir de entonces los más ricos benefactores; sabemos que al menos uno de ellos, Nicomedes II, consultó el oráculo poco antes de morir hacia el año 127 a.C.. De hecho el templo era lo suficientemente rico como para ser asaltado por los piratas en época de Mitrídates; desde entonces el oráculo entró en un periodo de decadencia del que ya no saldría hasta la época de apogeo del imperio romano.

Claros

La historia del oráculo de Apolo en Claros (cerca de Colofón, en Asia Menor) comienza sólo a partir del siglo IV a.C. Su pasado anterior es un enigma que los relatos de Estrabón (XIV, 1.27) y Pausanias (VII, 3.1-2) difícilmente resuelven. La primera consulta conocida —sobre la reconstrucción de Esmirna— tuvo lugar en época de Alejandro; la decadencia del oráculo de Didyma pudo haber favorecido una actividad oracular más intensa.

El templo de Apolo de Claros fue construido en el siglo III, si bien tras los trabajos arqueologicos de L. y J. Robert, poco después de la segunda guerra mundial, no han venido realizándose excavaciones sistemáticas. Una de las sorpresas que depararon las primeras campañas fue sin duda el hecho de que el templo no era de orden jónico —como cabría esperar—, sino dórico, lo que vendría explicado por la escasa simpatía que el oráculo despertó entre los jonios.

Los clientes más distinguindos del oráculo fueron, sin duda, los reyes de Pérgamo que recurrieron a Claros quizá como contrapartida de las consultas que los Seléucidas y los reyes de Bitinia efectuaban periódicamente en Didyma; Ateneo, uno de los hijos de Atalo I era honrado hacia el año 200 a.C. con una estatua emplazada en el interior del templo, así como con sacrificios anuales y competiciones atléticas según recuerda una inscripción.

Se cree que, en general, los consultantes más asiduos fueron los extranjeros helenizados. Adler consideró, en este sentido, que la ausencia de inscripciones antes del siglo IV a.C. se debió al hecho de que el santuario no fue helenizado hasta que el griego pasó a ser la lengua hablada en Asia Menor hacia esta época.

Cuando Roma obtuvo en herencia, en el año 133 a.C., el reino de Pérgamo, tam-

bién recibió en propiedad Colofón y su territorio. Las buenas relaciones mantenidas con Roma ayudaron a Claros a consolidar su prestigio frente a otros santuarios. Uno de los más destacados personajes romanos que consultó el oráculo fue Germánico en el año 18 d.C., pero sobre esta nueva etapa volveremos más adelante.

Otros oráculos: Zeus-Amón

La actividad oracular no fue, durante la época helenística, privativa del mundo griego. También fuera de él y, particularmente, en los reinos ptolemaico y seléucida se recurrió a las divinidades locales (helenizadas en mayor o menor grado) para que éstas revelasen el futuro, ya que, como señaló Bouché-Leclercq, en el siglo III a.C. la conciencia religiosa no quería dioses mudos, aislados en su grandeza y desdeñosos del trato con los hombres.

En Egipto existía una larga tradición oracular, de forma que ya Heródoto enumera (II, 83) hasta siete divinidades egipcias que daban a conocer el futuro mediante diversos procedimientos. Los sacerdotes egipcios eran expertos en la animación de estatuas y en la interpretación de los sueños, tradiciones que supieron mantener durante la época helenística. El oráculo de Zeus-Amón, en un oasis del desierto de Libia, es, sin duda, tanto por el carácter híbrido de su divinidad como por su emplazamiento, uno de los más interesantes. El santuario oracular del dios egipcio Amón era visitado por los griegos ya desde la época en que los colonos de Cirene creyeron reconocer en él a Zeus, quizá por su condición de dios solar y dios supremo del panteón. Amón era representado con una cabeza de cordero, pero los griegos —tan ligados siempre al antropomorfismo— tomaron de ella solamente los cuernos, que añadieron al rostro humano de Zeus. Al nombre griego de su dios supremo se sumó, a modo de epiclesis, el de Amón, término que los griegos creyeron relacionado con el griego *ammos* («arena»). Salvo la cornamenta, las imágenes de Zeus-Ammon no diferían de otras representaciones de Zeus en el mundo griego.

La visita que efectuó Alejandro Magno al santuario en el año 334 a.C. en busca de la aureola divina que iba a transformarle de hijo de Filipo en hijo de Zeus, sacó sin duda al *Ammonion* del letargo en que vivía ya desde los tiempos de Heródoto. El sacerdote del dios le saludó como «Hijo de Amón» anticipándose así a las respuestas oraculares de Didima y Eritras que le proclamaron más tarde como «Hijo de Zeus». La versión que Diodoro nos ofrece de aquella consulta es la siguiente:

> Al ser conducido Alejandro al interior del templo por los sacerdotes y haber observado al dios por un momento, un anciano que por su edad hacía de profeta le dijo: «Salud, hijo. Acepta este saludo del dios.» Alejandro replicó y le dijo: «Lo acepto, sí, oh padre. De ahora en adelante me llamarán hijo tuyo, pero ¿me concedes el gobierno del mundo?» El sacerdote avanzó hacia el recinto sagrado, y los hombres que portaban la imagen del dios hicieron un movimiento; por medio de ciertos signos convenidos de antemano el profeta aseguró que el dios había accedido a su súplica... (Diodoro XVII, 51.1-3).

Aunque existen en él elementos difícilmente históricos, el texto del historiador griego pone de manifiesto la complacencia del sacerdocio de Zeus-Amón en las aspiraciones y proyectos de Alejandro. Como compensación, el héroe macedonio, antes

de partir como «Hijo de Zeus» hizo magníficas ofrendas al santuario. Algunas fuentes pretenden incluso que, desde entonces, Alejandro solía sentarse a la mesa con la túnica de púrpura, el calzado y los cuernos de Amón.

El nombre del dios iba a permanecer, en el futuro, ligado inseparablemente al de Alejandro. Cuando los arcadios construyeron un edificio en honor de Alejandro, tuvieron cuidado de situar a la entrada una estatua de Amón. Tras su muerte, la dinastía antigónida estableció la costumbre, cuando uno de sus miembros asumía el poder, de acuñar en las monedas la efigie del monarca con los cuernos de Amón, sin duda en un intento de afirmar sus derechos.

Es posible, sin embargo, que los Ptolomeos no vieran dicha costumbre con agrado desde el momento en que ejercían sobre el oráculo una estrecha tutela. Cuando Ptolomeo Soter acudió en ayuda de los rodios, asediados por Poliorcetes (305-304), el oráculo permitió a los habitantes de la isla, según dice Diodoro (XX, 100), venerar a su salvador como a un dios. El dominio ejercido por los lágidas y la proximidad del oráculo a Alejandría fueron factores que propiciaron la actividad oracular del santuario durante los siglos siguientes. Pausanias (VIII, 11.11) recuerda el oráculo pronunciado por Zeus-Amón a Aníbal; y algunos estudiosos modernos han observado la difusión, en esta época, del nombre Ammonios entre la población.

Una vez más la dominación romana dio un golpe mortal a la actividad oracular del *Ammonion,* reduciéndolo a un estado tan degradado que ni siquiera pudo recuperarse bajo la floreciente dinastía de los Antoninos.

Los griegos incorporaron durante su dominación en Egipto las viejas técnicas adivinatorias del sacerdocio egipcio a los nuevos cultos. Ya nos hemos referido al célebre *Serapeion* de Alejandría; pero en sus proximidades existía otro no menos popular: el de Menfis. En este santuario vivían, al servicio de las divinidades del lugar, los *kátochoi* o «reclusos» voluntarios, de ambos sexos. Conservamos la correspondencia de uno de ellos, un griego llamado Ptolomeo, hijo de Glaucias, que trabajaba probablemente al servicio del oráculo hacia el año 164 a.C. En ella Ptolomeo anotaba con gran meticulosidad los sueños narrados por otras personas que luego eran clasificados por el mes en que se produjeron; el objeto de este método, fundado sobre la influencia de los signos del zodiaco, era llegar con el paso del tiempo a establecer una relación entre el sueño y el momento en el que se había producido. Todo parece indicar, pues, que se trataba de un oráculo oniromántico característico de los templos de Serapis y de Asclepio.

Amón, Isis, Serapis fueron algunas de las divinidades oraculares que los egipcios cedieron a los griegos durante este periodo de innovaciones religiosas; pero otras, como Apis o Bes, tuvieron oráculos preservados del sincretismo de la época, activos aún en época del emperador Constancio II.

El imperio seléucida también conoció la actividad de los oráculos, algunos de los cuales llegaron a fundarse entonces, como el de Apolo de Dafne, en los alrededores de Antioquía, que sin duda compartía apreciables afinidades con los viejos dioses solares sirios. Seleuco Nicator construyó el templo en su honor, completado en época de Antíoco Epífanes; en su interior podía contemplarse la estatua colosal del dios, en madera dorada, obra de Bryaxis el escultor ateniense al que algunas fuentes atribuyen la estatua del dios del *Serapeion* de Alejandría.

Es probable que la actividad adivinatoria del santuario no fuera, inicialmente, la prioritaria o, al menos, no debió ser respaldada por las autoridades oficiales seléuci-

das, pero, en cualquier caso, gozó de una creciente popularidad, si bien entre la población local. Su nuevo cuño se percibe claramente en la escasa originalidad de sus elementos oraculares como la fuente —que se llamaba Castalia— y el laurel sagrado.

Sobre el Éufrates, en la ciudad de Niképhorion, construida por Alejandro y acabada por Seleuco Nicator, tuvo su sede el oráculo de Zeus Niképhorios quizá asociado a cultos indígenas. Pero como también ocurre con el oráculo de Heliópolis, con el del monte Carmelo o con el de Zeus Casio, nuestra documentación pertenece en su mayor parte a la época romana.

Las sibilas

Las transformaciones producidas en las ciudades griegas desde las conquistas de Alejandro influyeron también en la creación y difusión de profecías atribuidas a las sibilas. De la misma forma que el oráculo de Didima anunció a Alejandro sus conquistas, en Eritrea una profetisa llamada Atenaida, que se hacía pasar por sucesora de la legendaria Sibila, proclamó que Alejandro era hijo de Zeus. H. W. Parke cree, en este sentido, que quizá a comienzos de la época helenística la zona nor occidental de Asia Menor conoció un resurgimiento de los oráculos sibilinos.

Las sibilas no fueron ajenas, desde luego, a las guerras entre los diádocos. Pausanias menciona al final de su lista de sibilas a Faénide (si bien advierte, que tanto ésta como las Peleai de Dodona fueron profetisas de Apolo pero no Sibilas), hija del rey de los Caones, uno de los tres pueblos que habitaban el Épiro; nació, según dice Pausanias, cuando Antíoco capturó a Demetrio y se apoderó del poder, es decir, hacia el año 281 a.C.

El historiador griego cita unas líneas del libro de Faénide en las que presenta como previsión —una generación antes de que sucediese— la derrota de los galos en Asia Menor por parte de Atalo I, hacia el año 238-237 a.C.:

> Entonces atravesando el estrecho paso del Helesponto se enorgullecerá el terrible ejército de los gálatas que sin ley destruirá Asia, pues un dios tramará desgracias para todos los que habitan del mar en la orilla. Pero, pronto el Crónida les suscitará un valedor, hijo querido de un toro divino, que procurará a todos los gálatas un funesto día (Pausanias X 15.3).

El «hijo del toro» era, obviamente, Atalo, vencedor de los gálatas; pero resulta difícil creer —salvo espíritus ingenuos como el de Pausanias— que el texto fuese verdaderamente «profético». No obstante, este personaje femenino debió ser muy popular, así como los escritos que se le atribuyeron, citados aún por Zósimo a comienzos del siglo v d.C.

Durante esta época muchos centros oraculares establecieron la costumbre de crear leyendas sobre sibilas locales, quizá a imitación de Delfos. Así, es probable que el santuario de Dodona contara con una de ellas, pues Clemente de Alejandría cita a Tesprótide en su lista de Sibilas, siendo la Tesprotia el distrito en el que estaba enclavado dicho oráculo. Este mismo autor atribuye a la Sibila de Colofon (donde estaba situado el oráculo de Apolo de Claros) profecías y oráculos en hexámetros.

Pero el hecho más destacado es sin duda que este tipo de literatura sibilina co-

menzó a difundirse fuera del ámbito griego; de aquí que la Sibila babilónica, hebrea y egipcia deban ser consideradas como creación helenística.

H. W. Parke, analizando los fragmentos conservados de los oráculos sibilinos de esta época, ha observado también que, en su mayor parte, se centran en un argumento nuevo: los fenómenos naturales. La guerra, tan habitual en los siglos III y II a.C. y encomendada a ejércitos profesionales, deja de ser tema de interés para este tipo de literatura. Plutarco se hace eco de las nuevas tendencias cuando en el *De Pythiae Oraculis* pone en boca de Sarapion, poeta de tendencia estoica, el oráculo en el que la Pythia anuncia el triunfo de Roma sobre Filipo V de Macedonia:

> Pero cuando el linaje de los Troyanos llegue a estar por encima, de los Fenicios en la guerra, entonces se darán hechos increíbles: el mar brillará con un fuego inextinguible, y con los rayos ráfagas se lanzarán hacia arriba a través de las olas juntamente con rocas, y una se mantendrá firme allí, creando una isla no nombrada por los hombres; y los varones más débiles por la fuerza de sus brazos vencerán al más fuerte (Plutarco, *Moralia* 399C).

Parke cree —por razones que no expondremos aquí— que se trata no tanto de una respuesta délfica, como de un oráculo sibilino de origen griego que incluso pudo formar parte de los Libros Sibilinos romanos; además su contenido coincide con el de los *Oracula Sibyllina* donde se registran numerosas predicciones de desastres naturales.

En este caso, según Parke, el oráculo describe con gran detalle la erupción de un volcán submarino entre Tera y Terasia que se produciría entre dos acontecimientos políticos: el final de la segunda guerra púnica (201 a.C.) (a la que aludiría la victoria de la estirpe troyana sobre los fenicios) y el triunfo de Flaminio sobre Filipo V en la batalla de Cinoscéfalos (197 a.C.).

Otras profecías sibilinas «anuncian» nuevos desastres naturales. Pausanias dice, refiriéndose a los efectos de un terremoto:

> Al mismo tiempo hizo daño a las ciudades de Caria y Licia y sacudió la isla de Rodas hasta que así quedó cumplida la profecía de la Sibila referente a esta isla (II, 7.1).

Pausanias no menciona la fecha del desastre (que pudo producirse bajo Demetrio o incluso en época del autor), pero la alusión de los *Oracula Sibyllina* (IV, 99-101) a otro aún más grave, confirma tanto la atención prestada a los terremotos por las profecías de las sibilas como la frecuencia con que éstos sacudían entonces a las islas.

No obstante, es evidente que los oráculos y profecías de las sibilas estuvieron en muchas ocasiones al servicio de los intereses políticos; pocos textos sibilinos debieron ser indiferentes, por ejemplo, al avance de la dominación romana. Además del que ya hemos citado, existe aún otro oráculo sibilino, transmitido con algunas variantes por Pausanias y Apiano, que se refiere de manera muy clara a la segunda guerra macedónica y al triunfo romano. En la versión de Pausanias figura de la siguiente forma:

> Macedonios que os gloriáis de vuestros reyes Argéadas, Filipo será entre vuestros reyes bien y castigo: el primero, reyes a los pueblos y las ciudades dará; el último

perderá toda su honra dominado por los hombres de occidente y oriente (Pausanias, VII, 8. 9).

El oráculo pretende haber sido revelado a los macedonios antes del ascenso de Filipo II al poder, ya que alude a la creación del imperio macedónico que otro Filipo (Filipo V) perderá. Los «hombres de occidente y oriente» son los romanos y los súbditos de Atalo I de Pérgamo, alianza que la versión de Apiano silencia. Como otros tantos se trata de un oráculo creado *post eventum*, es decir, inmediatamente después de la victoria romana en Cinoscéfalos, sin duda con fines propagandísticos.

La astrología

Algunos autores consideran que la época helenística supuso para la espiritualidad de aquel tiempo el triunfo de la irracionalidad y del temor supersticioso. El mejor retrato del hombre supersticioso nos lo dejó Teofrasto (muerto hacia el 287 a.C.) en sus *Caracteres*; es sin duda exagerado, pero se funda en la experiencia cotidiana y tiene el valor de la contemporaneidad:

> La superstición (*deisidaimonía*) parece algo así como una cobardía ante lo sobrenatural y el supersticioso, un hombre tal como para, despues de haberse lavado las manos y asperjado en la fuente de los nueve caños, tomar del templo una hoja de laurel, ponérsela en la boca y pasearse con ella todo el día; y si una comadreja atraviesa la calle, no seguir andando mientras no pase otra persona o hasta que él no haya lanzado tres piedras a través del arroyo... Y si un ratón ha roído un saco de cebada, presentarse al intérprete y preguntarle qué debe hacer, y si le responde que lo dé al saquero para que lo remiende, no atender a esto sino sacrificar para liberarse del maleficio...Y cuando tiene un ensueño ir a los explicadores de visiones y a los adivinos y a los augures para preguntarles a cuál de los dioses o a qué diosa hay que orar... (Teofasto, *Caracteres* 16).

Del amplio y variado espectro de la superstición sin duda la astrología y la magia fueron dos de sus principales pilares. Pero nos equivocaríamos si no tuviéramos presente diferentes niveles cualitativos, tanto en una como en otra, en función no sólo de quienes las practicaban y recurrían a ellas, sino también de las diferentes doctrinas de conocimiento.

Babilonia fue el primer pueblo en estudiar los astros; los sacerdotes, quizá como supone Diodoro desde los ziggurats, observaban y anotaban los movimientos de las estrellas y, sobre todo, de los planetas. Fue basándose en cálculos astronómicos babilónicos como el filósofo Tales de Mileto pudo predecir un eclipse de sol en el año 585 a.C.

Algo más tarde, a partir del siglo VI, cuando el estudio de los planetas había progresado considerablemente, las constelaciones comenzaron a ser aplicadas a los temas de genitura individual. El círculo de los doce signos del zodiaco fue elaborado a partir de ciertas constelaciones que los babilonios conocían ya en el siglo V. En este sentido, conviene recordar que el primer horóscopo conservado sobre una tablilla cuneiforme data solo del año 410 a.C.

Pero fue en época helenística y gracias a la astronomía matemática de los griegos

cuando comienzan a ser perfeccionadas las previsiones astrológicas de los sacerdotes babilonios, los célebres «caldeos».

Es en este nuevo periodo cuando encontramos los primeros textos astrológicos propiamente dichos. El sacerdote caldeo Berosio, según las fuentes, había fundado en la isla de Cos (famosa por su escuela de medicina), en época de Antíoco I, una escuela astrológica donde se formaron figuras tan destacadas como Antipater de Tarso o Atenodoro. Evidentemente no podemos considerar a Berosio como el único sabio que transmitió al mundo helénico esta parcela de la ciencia babilónica. También Epigenes, Apolonio de Myndos o Critodemo fueron celebrados por haber impulsado estas enseñanzas.

Pero a este triunfo contribuyeron, en no poca medida, las escuelas astrológicas egipcias. Procedente del Oriente, la astrología asumió en este país algunas formas muy peculiares, como los 36 decanos (el decano era un tercio de signo, equivalente a diez grados del zodiaco) o la *Sphaera Barbarica*. No faltaron filósofos griegos que, llegados a Egipto, se interesaron por la ciencia astrológica, como Eudoxo de Cnido o, en época helenística, Hecateo de Abdera. En el siglo III Alejandría, capital de las ciencias, era ya foco de atención de los astrólogos de la época.

En el siglo II a.C. circulaba por Egipto una compilación atribuida popularmente al sacerdote Pétosiris y al rey Néchepso y que contenía elementos de una astrología «hermética», así llamada pues Hermes-Tot, el Trismegisto, reclamaba para sí el honor de haber revelado a los hombres la matemática sideral.

Sin embargo, debemos de considerar también algunos factores que propiciaron el triunfo de la astrología en época helenística como, por ejemplo, la teosofía astral elaborada desde los tiempos de Platón. En el *Timeo* se califica a los astros de «dioses visibles» dotados por el demiurgo de alma; en el *Fedro* el «ejército de los doce dioses» no es sino una alusión al zodiaco, lo mismo que, en *Las Leyes*, la división de la ciudad en doce partes. El interés de la Academia por la astrología no decayó después de Platón; Filipo de Oponto, autor de *Epinomis,* o Hermodoros con su obra *Peri mathemáton* así lo ponen de manifiesto.

Uno de los ámbitos donde la astrología fue aplicada con mayor frecuencia fue el político y militar. Las fuentes tardías pretenden que Filipo y Olimpia, los padres de Alejandro, recurrieron a los servicios de un astrólogo egipcio, Nectanebo, quien indicó el momento preciso en el que debía producirse el nacimiento para que el recién nacido tuviera un espléndido futuro. También relatan cómo tras la invasión de Persia, los caldeos mostraron su buena disposición hacia Alejandro a cuyo servicio pusieron sus poderes adivinatorios. Sin embargo, esas mismas fuentes también ponen de manifiesto el conflicto entre el racionalismo griego, representado entre otros por el filósofo Anaxarco, y el sacerdocio babilónico. Diodoro (XVII, 112 ss.) describe la polémica de la siguiente forma:

> Cuando Alejandro oyó de Nearco la profecía de los caldeos, se asustó, y cuanto más reflexionaba sobre la sagacidad y la reputación de estos hombres, más se acongojaba su alma. Terminó por enviar a la mayor parte de sus amigos a la ciudad, mientras él evitaba alcanzar Babilonia, tomando un camino a través, y acampó sus fuerzas a unos doscientos estadios, y se mantuvo allí quieto. Todos se extrañaban y muchos griegos acudieron a visitarle, y entre otros el filósofo Anaxarco y sus amigos.
>
> Al conocer éstos el motivo de esta acción, recurrieron a sus razonamientos filo-

sóficos y lograron hacerle cambiar de opinión totalmente, de suerte que despreciaba toda arte adivinatoria y en especial la que gozaba de mayor estima por parte de los caldeos (Diodoro XVII, 112. 4-5).

No obstante es difícil saber con seguridad hasta qué punto merece crédito este tipo de relatos. Desde luego no debieron ser pocas la leyendas de contenido mágico y astrológico que rodearon a Alejandro y sabemos que, quizá por ello, el emperador Septimio Severo (193-211 d.C.) ordenó depositar una importante colección de escritos mágicos en la tumba de Alejandro, que fue abierta a tal efecto.

Durante la época de los diádocos, la influencia de los astrólogos fue en continuo aumento. Antígono y Seleuco recurrieron a ellos en sus enfrentamientos, según nos dice Diodoro. Seleuco les consultó también durante la fundación de la ciudad de Seleuceia, no lejos de Babilonia, lo que debió ser considerado por los astrólogos como una amenaza para su ciudad y trataron por ello de impedir. Sólo cuando el monarca les garantizó su inmunidad, le respondieron:

> La suerte fijada por el destino, rey, sea para mal o para bien, no es posible que hombre o ciudad alguna la cambie. Existe un destino para las ciudades igual que para los hombres. Y los dioses decidieron que esta ciudad perdure durante largo tiempo, ya que fue empezada a la hora en que empezó (Apiano, *Syr.*, 58).

En el relato de Apiano no es difícil reconocer algunos rasgos legendarios e incluso novelescos destinados quizá a poner de manifiesto el respeto de los seléucidas por el clero babilonio. Pero estas palabras reflejan muy bien el fatalismo astrológico que regía no sólo la vida del hombre, sino también la existencia de las ciudades. Estos «horóscopos de la ciudad» circularon de forma particularmente intensa a finales del periodo helenístico. Cabría citar, por ejemplo, el estudio astrológico de Lucio Tarucio (amigo de Cicerón), *Chaldaeicis rationibus eruditus,* según el cual la fundación de la ciudad de Roma por Rómulo se había producido mientras la Luna se encontraba en la constelación de Libra.

El interés de los gobernantes de la época por la astrología queda puesto de manifiesto en las acuñaciones monetales (especialmente en Alejandría y en las cecas de Siria), donde con frecuencia aparecen símbolos zodiacales o planetarios. También la arquitectura y la pintura lo reflejan; los Ptolomeos ordenaron reproducir en los muros de los templos de Esna y Dendera las constelaciones zodiacales.

En otros estados helenísticos se percibe esa misma influencia. Uno de los más estrechos colaboradores de Atalo I, el «adivino caldeo» Sudines, cuyos tratados astrológicos eran consultados aún cuatrocientos años después por *Vettius Valens,* participó junto al monarca en la guerra contra los gálatas (240 a.C.). En Nemrud-Dagh, en el pequeño reino de Commagene, fue hallado en un monumento sepulcral un bajorrelieve (de 1,70 de alto x 2,40 de largo) que representa a un león constelado que muestra el creciente lunar y tres planetas. Unos han considerado que se refiere al horóscopo del rey Antíoco I de Commagene (muerto en el año 34 a.C.), mientras otros creen que se refiere a la fecha de su coronación. En opinión de O. Neugebauer y H. B. van Hoesen (en su obra *Greek Horoscopes),* se trataría en cualquier caso del primer horóscopo griego conservado, que ellos datan en el año 61 a.C.

La irrupción de la astrología en el pensamiento griego se manifiesta en los deba-

tes de que fue objeto por parte de las principales escuelas filosóficas de época helenística. Hemos de tener presente que la astrología no era solamente un método adivinatorio, sino que implicaba una concepción religiosa del universo y así, los libros herméticos a los que antes aludíamos constituían una completa teología revelada por los dioses.

Todo parece indicar que fue Zenón, fundador de la doctrina estoica, uno de los primeros defensores de la astrología. Dicha escuela acabaría siendo la que en mayor medida justificó la validez de esta ciencia, como se puso particularmente de relieve en los numerosos tratados del estoico Posidonio de Apamea (130-50 a.C.).

Por su parte, la literatura helenística nos ha dejado los *Fenómenos* de Arato (310-240 a.C.), un poema astrológico de extraordinaria popularidad y poderosa influencia aún en época romana, como se desprende de las numerosas traducciones y comentarios realizados hasta la época árabe. Merecen recordarse, en este sentido, las traducciones latinas de Varrón, Cicerón y Germánico (sobrino e hijo adoptivo del emperador Tiberio) o el *de astris* de Julio César, inspirado en él. También el célebre poema de Manilio (*Astronomica*) es deudora de la obra de Arato.

Arato fue discípulo de Beroso en la isla de Cos, estableciéndose hacia el año 291 a.C. en Atenas, donde frecuentó la escuela peripatética de los discípulos de Aristóteles y, sobre todo, el círculo de Zenón; sin duda Arato encontró en el Destino del credo estoico un excelente apoyo filosófico para el fatalismo astrológico en el que ya se había formado. Desde Atenas se dirigió a la corte del monarca macedónio Antígono Gonatas, siendo bajo su mecenazgo (276 a.C.) cuando compuso sus *Phaenomena* a partir del tratado del mismo título de Eudoxo.

La obra de Arato no está desprovista, por su enfoque estoico, de un contenido religioso: un Zeus benovolente y compasivo está, desde el proemio, continuamente presente en ella:

> Comencemos por Zeus, a quien jamás los humanos dejemos sin nombrar. Llenos están de Zeus todos los caminos, todas las sambleas de los hombres, lleno está el mar y los puertos. En todas las circunstancias, pues, estamos todos necesitados de Zeus. Pues también somos descendencia suya. Él, bondadoso con los hombres, les envía señales favorables; estimula a los pueblos al trabajo recordándoles que hay que ganarse el sustento; les dice cuándo el labrantío está en mejores condiciones para los bueyes y para el arado, y cuándo tienen lugar las estaciones propicias para plantar las plantas así como para sembrar toda clase de semillas. Pues él mismo estableció las señales en el cielo tras distinguir las constelaciones, y se ha previsto para el curso del año estrellas que señalen con exactitud a los humanos la sucesión de las estaciones, para que todo crezca a un ritmo continuo. A él siempre lo adoran al principio y al final. ¡Salud, padre, prodigio infinito, inagotable recurso para los hombres, salud a ti y a la primera generación! (Arato, *Phaenomena.* 1-17).

No faltaron, fuera de los círculos estoicos, otros apoyos a la astrología científica. Un astrónomo tan destacado como Hiparco de Nicea (siglo II a.C.), comentarista, por cierto, de la obra de Aratos, consideraba que los astros no eran sólo objeto de conocimiento racional, sino también medio de conocimiento irracional y creía —en una línea de pensamiento aparentemente platónica— que las almas humanas eran partículas de fuego celeste.

La magia

Muchos autores modernos consideran que durante la época helenística, la magia asume un papel creciente, consolidándose como disciplina autónoma. Tal proceso se advierte ya en Platón:

> Y a cuantos, además de no creer en los dioses o creer que son negligentes o sobornables, se hayan convertido en fieras y con desprecio de los demás hombres se dediquen a seducir a las almas de muchos de los mortales, o pretendiendo ser capaces de atraer a los difuntos y prometiendo persuadir a los dioses embrujándolos, como aquel que dice, con sacrificios, plegarias y conjuros, se lancen por dinero a aniquilar de raíz no ya sólo a particulares, sino a casas enteras y aún a ciudades, a todo aquel de ellos que parezca ser culpable, impóngale legalmente el tribunal que permanezca encarcelado en la prisión de la región central, y que ningún hombre libre se le acerque jamás... (Platón *De legibus* 909 b).

Los amuletos para proteger el interior de las casas de la mala suerte se multiplican; son, frecuentemente, falos, gorros, la estrella de los Dióscuros, la maza de Heracles, etc. En Delos, en el vestíbulo de la «Casa de los delfines», fue hallado un mosaico con el llamado «signo de Tanit» que podría hacer las veces de *apotropaion*; en opinión de Chamoux, el contacto con otras civilizaciones bárbaras pudo conducir a una veneración de determinados aspectos considerados cargados de poder misterioso. No sólo los signos, también las palabras o las fórmulas mágicas, grabadas generalmente sobre piedras preciosas o semipreciosas, podían alejar las malas influencias. Las tablillas griegas de imprecación, en mármol o en metal, han sido bien documentadas por los hallazgos arqueológicos y son fielmente reproducidas en uno de los poemas de Teócrito, en el que Simeta, olvidada por su amante Delfis, recurre a este rito mágico para recuperarlo nuevamente:

> Delfis me ha lastimado. Y yo por causa de Delfis quemo el laurel. Que, lo mismo que éste crepita abrasándose y tan presto prendió y ni cenizas vimos de él, así se consuma en la llama de la carne de Delfis... Tal como yo derrito esta cera con ayuda de la diosa, así derrita de pasión al momento Delfis el mindio [una figurilla de cera que representa al amado?]. Y tal como gira, por Afrodita movido, este disco de bronce, que así aquél venga a girar mi puerta... (Teócrito, *Idilios* II, 23-32).

Es sobre todo la mujer, la maga, la que en el mundo griego helenístico lleva a cabo las prácticas que caracterizan esta disciplina: hacer descender las divinidades sobre la tierra, evocarlas mediante símbolos, atraer el amor de una persona, revelar el futuro interrogando a los muertos, etc.

Hécate confirma durante el periodo helenístico su condición de diosa de la magia y de la hechicería. A comienzos de la época arcaica, Hesíodo la presentaba como hija de Perses y de Asteria, hermana de Leto; se la conocía por sus favores como protectora de guerreros y marinos y también del ganado, siendo venerada en numerosos santuarios griegos de los cuales los más celebres eran los de Egina (donde se celebraban sus misterios) y Lagina en Caria, cerca de Estratonicea. En éste era invocada con

epítetos como *Soteira, Epiphaneste* o *Epiphane*, es decir, como diosa «salvadora» y protectora de la ciudad, pero también se la consideraba una divinidad ctónica y por ello porta una antorcha y una lámpara, siendo frecuentemente confundida con Perséfone. Poco a poco fue asumiendo, pues, la función de maga, patrona de las magas y hechiceras, diosa nocturna de las sombras y de los cementerios; epítetos como «la soberana del fuego», «la subterránea», «la negra», aparecen con frecuencia en las tablillas de defixión abandonadas sobre las tumbas. Para propiciarla se le sacrifican perros y ella misma recibía el sobrenombre de «perra». Teócrito, en el poema citado, recoge la siguiente invocación:

> Pues a ti, diosa, te cantaré con voz queda, y a Hécate soterraña, que incluso a los perros hace temblar cuando sobre sepulcros de muertos y negra sangre transita. ¡Salve, Hécate terrible! y hasta el fin préstame asistencia haciendo estas pócimas no menos eficaces que Circe ni que Medea ni que la rubia Perimeda (Teócrito, *Idilios* II, 11-16).

La diosa viene compañada muchas veces del Hermes ctónico que guía las almas hacia los infierno y que, asimilado al dios Tot, ejercerá en la magia un papel cada vez más destacado.

El poeta Apolonio, natural de Alejandría (de cuya biblioteca fue director entre los años 265 y 245) y preceptor de Ptolomeo III, presenta a Medea en su poema *El viaje de los Argonautas,* como hechicera de enormes poderes mágicos; maestra en filtros y poseedora de un potente don hipnótico fue capaz de adormecer al dragón y al gigante Talos y dio a Jasón el ungüento hervido en su caldera mágica con una fórmula herbácea secreta, que le hacía invulnerable a las llamas y a los golpes y rejuveneció a su padre Esón.

> Ella, entre tanto, sacó de la cóncava caja un filtro que se llama, dicen, «prometeico». Si uno, después de propiciar a Hécate Daíra, la unigénita, se unge con él su cuerpo ya no es ni frágil a los golpes del bronce ni ante el fuego en llamas tiene que retroceder. Y a la vez resulta invensible en ese día a la vez en valor y en vigor... Su zumo, cual el oscuro zumo del roble de las montañas, lo exprimió Medea para convertirlo en fármaco, en una concha del mar Caspio, después de haberse lavado siete veces en aguas perennes, de haber invocado siete veces a Brimo criadora de jóvenes, a Brimo la noctámbula, la subterránea señora de los infiernos, en la noche tenebrosa con sus mantos negros. Con un mugido, por debajo, se agitó la sombría tierra al cortarse la raíz titánica. Y gimió él, el hijo de Jápeto, a la vez que enloquecía de dolor en su corazón (Apolonio *Argonáuticas* III, 845 ss.).

Quizá, dentro de las múltiples doctrinas y prácticas mágicas conocidas en el mundo helenístico, fue Egipto el país que alcanzó mayor prestigio como parece probar la difusión de su magia por otras culturas mediterráneas. Este fenómeno es importante si tenemos presente que la magia fue, a su vez, durante la época grecorromana, uno de los elementos más decisivos para la penetración de los cultos egipcios en Occidente, habida cuenta del escaso papel que para entonces desempeñaban las especulaciones teológicas egipcias.

Conviene, sin embargo, distinguir entre una magia vulgar, muy ligada al amuleto, es decir, a la imagen, y una magia erudita y hermética, que descansa especialmente en la palabra, es decir, en el texto sagrado.

La magia popular iba ligada a la creencia en la eficacia de talismanes o amuletos cuya fabricación, como advierte Sainte Fare-Garnot, pasa entonces a la categoría de industria («ojo de Horus», plumas, dedos unidos...). Con mucha frecuencia recurre a los atributos externos de Isis —trozos de tela de su «hábito», el «nudo de Isis» de color rojo que contenía «sangre de la diosa»— que asume gran protagonismo en la magia apotropaica.

El segundo ámbito de la magia egipcia era mucho más erudito, formaba parte de las ciencias sacerdotales y estaba enraizado con otras actividades; la aplicación de determinadas fórmulas secretas (como cantos o exorcismos) proporcionó a ciertos sacerdotes un poder ilimitado sobre los seres vivos, los muertos, los dioses o las fuerzas del universo.

Los sacerdotes egipcios de época helenística conservaron y actualizaron los textos mágicos de épocas anteriores en un ambiente hermético que hacía difícilmente comprensible su significado para quien no perteneciera al templo. Por eso, tanto durante aquella época como durante la dominación romana, el mago egipcio aparece como un sacerdote-lector. Ya en el papiro Westcar uno de los magos protagonistas que protege al faraón del peligro es llamado «jefe lector» *(hrj-hbt)*, y los griegos lo denominarán *hierogrammateus* («escriba sagrado»). Su función es la de hallar animales sagrados, interpretar sueños, pero sobre todo cultivar el conocimiento de los escritos egipcios. Así como para la época imperial romana conocemos nombres de magos egipcios célebres, como Chairemon, preceptor de Neron, Zatchlas, Pancrates o Arnufis son pocos los nombres de época helenística transmitidos por las fuentes.

Pertenecen a una élite que adquiría constantes conocimientos religiosos, filosóficos, científicos con una especial atención al estudio y práctica de escrituras, incluso de aquellas en desuso, como la jeroglífica; de aquí la creencia en la eficacia mágica del jeroglífico, equiparable al de los amuletos. Ese largo aprendizaje tenía lugar en cámaras y galerías secretas, que la arqueología ha puesto al descubierto en el *Serapeion* de Alejandría o en los templos de Dendera y Edf.

El estrecho contacto entre la sabiduría y lo sagrado y, especialmente, entre la escritura y la magia tiene en Egipto su expresión en la figura del dios Tot, al que se atribuía la invención de la escritura y de la magia, sin duda porque el conocimiento de la escritura proporcionaba, a su vez, el conocimiento de las fórmulas secretas y los encantamientos. En esta doble faceta aparece, por ejemplo, en las «Historias del setne Khamwas»; el texto, escrito en época helenística, presenta la historia de un hijo de Ramsés II (escriba y mago en la ciudad de Menfis), si bien el verdadero protagonista es, el libro mágico escrito por el dios Tot. El cuento de Satni, ya del siglo I d.C., presenta análogamente a un mago egipcio que llega a Hermópolis, ciudad del dios Tot, para pedirle ayuda y poder proteger al faraón de los daños que un mago meroitico le inflinge con sus artes; Tot le revela en sueños dónde hallar y copiar las fórmulas mágicas necesarias:

> La figura del gran dios Tot le habla, diciendo: Mañana por la mañana, entra en la sala de los libros del templo de Hermópolis; descubrirás una sala cerrada y sellada; la abrirás y encontrarás una caja que encierra un libro, el mismo que yo he escrito con mi propia mano. Sácalo, cópialo; después, ponlo de nuevo en su lugar, pues es el formulario [de magia] que me protege contra los malos y es el que protegerá al faraón, el que le salvará de los magos meroiticos (en S. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, París, 1967, pág. 132).

Sería difícil, por último, desligar del ambiente sacerdotal egipcio a la alquimia, que hunde también sus raíces en esta época. Organizada hacia el año 200 a.C por Bolos de Mendes presumía poder transformar los metales comunes en oro y en plata mediante técnicas como el tinte, la aplicación de un barniz o la producción de aleaciones. Es una pseudo-ciencia que irá, a partir de entonces, en continuo desarrollo, culminando en el bajo imperio romano.

La exégesis filosófica de la religión

Bajo las distintas monarquías helenísticas existió una completa libertad de expresión (puesta de manifiesto, por ejemplo, en las actividades intelectuales de los templos), así como una libre circulación de ideas. No sorprende, por tanto, que la filosofía, que durante la época helenística sigue siendo una de las ramas más activas del pensamiento griego, haya abordado con frecuencia el problema de la religión. Las escuelas tradicionales, particularmente el platonismo y el aristotelismo, continuaron activas durante este nuevo periodo.

El influjo de Platón no cesa durante estos siglos. Muchas de sus ideas, el ideal del sabio y el conocimiento de la divinidad, lo sagrado en la naturaleza y en la vida se consolidaron. El platonismo creía en la existencia de un Dios cósmico, trascendente y promovía el despertar del deseo religioso en el hombre.

Quienes consideran que la religión cívica entró, con la época helenística, en un periodo de profunda decadencia, atribuyen a la filosofía de Platón una cierta responsabilidad. El Dios cósmico de los platónicos, principio de un orden visible, abrazaba a todos los hombres iluminados por el mismo sol, abriendo así el camino hacia una religión universal.

La Academia conoció un notable desarrollo gracias, sobre todo, a la figura de Teofrasto (de cuyos *Caracteres* ya hemos citado algunos pasajes), discípulo directo de Aristóteles, quien prefirió centrar su atención en la botánica y en la meteorología, abandonando la metafísica. Arcesilao de Pitanea, primero, y Carnéades, después, darán un nuevo impulso a esta escuela.

Pero durante la época helenística no fue el platonismo ni tampoco la tradición peripatética fundada por Aristóteles lo que ocupó la mayor atención en la filosofía helenística, sino el estoicismo y, en menor medida el epicureísmo y el escepticismo.

El estoicismo, como es sabido, toma su nombre de la *Stoa Poikile* o pórtico donde sus seguidores se reunían en Atenas. Su fundador, el chipriota Zenón (332-264), impulsó de tal forma este nuevo movimiento filosófico que Antígono trató —inútilmente— de atraerlo a la corte macedonia. Sus discípulos Cleantes de Assos (de 264-232) y, posteriormente, Crisipo de Soloi (232-204) dirigieron la escuela a su muerte y reorganizaron el pensamiento de su maestro.

En el siglo II el estoicismo sufrió una renovación, especialmente ante los ataques que le dirigió Carnéades. Entre los representantes de este «estoicismo medio», como es llamado, figuran Diógenes, Crates de Mallos y Blossio de Cumas; pero ya a finales de este mismo siglo serán Panecio de Rodas (180-110) y Posidonio (135-51) quienes los sustituyan al frente de la escuela. Aquél permaneció en Roma durante muchos años (146-129), vinculado al círculo de los Escipiones, antes de regresar nuevamente

a Atenas, donde murió. Posidonio, fundador de una escuela estoica en Rodas, mantuvo también relaciones con Roma: formó parte, primero, de una embajada para solicitar ayuda en la guerra contra Mitrídates y mantuvo posteriormente amistad con Pompeyo y Cicerón. Al estilo de Aristóteles, fue un sabio en toda su dimensión: autor de un tratado sobre las mareas, construyó un planetario, escribió sobre la geometría como parte de la física y aún pudo continuar la *Historia* de Polibio.

Desde los tiempos de Zenón, el estoicismo identificó la Divinidad con el principio creador que, a su vez, era un elemento —el fuego— y por consiguiente una parte de la naturaleza. Ese fuego creador, al que en razón de su origen, se identificaba con la Divinidad (Zeus) con la Razón del Universo, con el alma del mundo, con la naturaleza, domina todo cuanto acontece, tanto el mundo vivo como el inanimado, siendo, por tanto, idéntico al destino. El fuego creador es la simiente de la cual se originan todas las cosas.

La unidad de esta Divinidad no fue establecida unánimemente por la escuela antigua ya que tanto Zenón como Cleantes —pero no así los demás— enseñaron que hay dioses y no sólo que hay un Dios; dicha contradicción es más aparente que real, pues ambos interpretaban alegóricamente el conjunto de los dioses del panteón: por Hera había que entender el aire, por Zeus el cielo, por Poseidón el mar, por Hefestos el fuego, etc; todas las divinidades que el pueblo veneraba eran, en realidad, fuerzas de la naturaleza. Zenón rechazaba también el culto de los templos por considerarlo indigno de los dioses

No podemos olvidar —en estrecha relación con el estoicismo antiguo— tampoco la figura de Evémero que vivió cierto tiempo en Atenas a finales del siglo IV a.C. Lo esencial de su *Historia Sagrada* es que los dioses no son, originariamente, sino hombres divinizados en recompensa por sus hazañas o beneficios. Probablemente la idea no era enteramente nueva, pues ya Perseo, uno de los oyentes de Zenón, la profesaba y en Grecia existió como hemos visto la costumbre de heroizar a los ciudadanos más destacados. Lo cierto es que la doctrina obtuvo un notable éxito; no obstante fue Evémero quien logró difundirla. Algunos autores, como Jacoby, han pensado que quizá el evemerismo derive del culto a los monarcas helenísticos ya que, al menos cronológicamente, existió una contemporaneidad.

El estoicismo medio mantuvo, sin embargo, un concepto de Dios distinto del de la escuela antigua. Panecio, quizá llevado de su platonismo, abandonó la materialidad del Dios supremo admitiendo un Dios único, eterno, omnipotente, junto al que sólo existen los astros. Los demás dioses son, según su doctrina, producto fabuloso de poetas o de políticos. Tampoco los espíritus que llenan el espacio aéreo son dioses, sino las almas de los muertos.

Un aspecto muy ligado a la filosofía estoica fue la creencia en la adivinación y particularmente en los signos que los dioses enviaban a los hombres para revelarles el porvenir. Zenón, que escribió un tratado sobre este tema, rompe con la tradición platónica y aristotélica, cuando trató de probar dicha creencia sólo por la realización de muchos de los anuncios divinos. En esa misma línea trabajó Crisipo quien, además de reunir una gran colección de profecías cumplidas elaboró un sistema filosófico con el que trató de justificar la mántica. Dintingue, como más tarde hará Cicerón, entre una mántica artificial y otra natural. Aquélla es la que deduce el porvenir del vuelo de los pájaros, la observación de los rayos, la configuración de las entrañas de los animales sacrificados, etc. y descansa en un sacerdocio especializado; ésta, por el

contrario, es la que utiliza el sueño, las palabras del enfermo o del loco y el éxtasis de las Pythias y Sibilas. Dado que el mundo visible es, en cierta medida, el mundo de Dios, los sucesos observados en un confín extremo del mundo están en conexión con los que acontezcan en el otro; sólo será necesario hallar las leyes especiales de esa conexión, para lo cual la experiencia de los adivinos resulta fundamental.

Panecio, quizá influido por los ataques de Carnéades, de los epicúreos y de los peripatéticos (que sólo reconocían la adivinación natural), rechazó abiertamente esa creencia. Sin embargo Posidonio volvió nuevamente a ella, esforzándose, además, por explicar, con mayor exactitud la adivinación extática.

Por último, profesando el estoicismo una fe tan firme en la providencia, sintió la necesidad de explicar los fenómenos que aparentemente contradicen la providencia divina. La teodicea estoica utilizó para este fin la teoría de la evolución como ley del universo, en virtud de la cual, todo lo imperfecto es sólo el primer grado inferior de lo perfecto que pronto ha de superarse; de esta forma debemos consolarnos de nuestro dolor personal con la cooperación que como colaboradores de la evolución podemos prestar a la futura perfección del Universo. Ese argumento de la regularidad del universo y su «evolución» está presente en el célebre *Himno a Zeus* de Cleantes:

> Cabeza de todos los inmortales, multinombrado, omnipotente Zeus, autor de la creación, rector del universo según la ley,
> ¡Salve! Pues te deben saludar los mortales.
> Pues somos de tu linaje, y parecidos a ti por la razón y la lengua
> Sólo nosotros, entre los muchos vivientes que andan por la tierra.
> Por eso te glorifico y canto eternamente tu reinado.
> A ti obedece el universo, que gira en torno a la tierra,
> como tú le conduces; y sólo por ti se deja regir de grado.
> Sólo a ti sirve, sostenido por manos incoercibles,
> por fuerza incansable, el ígneo rayo de los filos.
> La naturaleza entera está sometida a sus potentes golpes.
> Mediante él das poder a la razón, que, común a todos,
> camina hacia todas partes, penetrando los astros grandes y pequeños.
> Nada sucede en la tierra, ¡oh Dios!, sin tu consentimiento,
> ni en la bóveda etérea, celeste, ni en el seno del mar,
> salvo lo que los malos cometen por insensatez.
> Sabes dirigir lo recto y lo desigual: desembrollas
> lo embrollado y también haces amable lo hostil.
>
> Así has regido en unidad las cosas malas con las cosas buenas,
> que una eterna ley racional rige al Todo,
> la cual no es respetada por la multitud pecadora de la humanidad.
> Los desdichados que, clamando constantemente por el bien,
> persisten contra el orden divino como ciergos y sordos,
> en lugar de llevar obedientes una vida noble y reflexiva!
>
> . . . .
>
> Tú, Zeus, sin embargo, que concedes las gracias; tú, nuboso agitador del rayo
> salva al género humano de su corrupta demencia,
> impúlsale desde el alma y concédele que encuentre el orden
> a que tú mismo obedeces, guiando a cada cual con justicia,
> para que así como tu honras a los hombres, nosotros te honremos,
> glorificando continuamente tus obras, como corresponde a los mortales.

Pues no hay privilegio mayor para los hombres y los dioses
que apreciar debidamente la ley común a ambos.

(Cleantes, *ap. Stob. Pearso*, pág. 274).

Epicuro, nacido en la isla de Samos hacia el año 341 a.C., fundó su propio círculo filosófico, tras haberse formado en Atenas, primero en Mitilene y luego en Lámpsaco. En el año 307-306 regresó a Atenas donde permanecería el resto de sus días. El tema que aquí nos interesa, la actitud de esta escuela ante la religión, era también uno de los problemas que requirieron una mayor atención del filósofo.

Epicuro, en contra de lo que en ocasiones se ha sostenido, no negaba la existencia de los dioses, pero se resistía a creer que seres sobrenaturales pudieran controlar fenómenos como los astronómicos o interferir en los asuntos humanos:

> Además, no debemos suponer que el movimiento y el giro de los cuerpos celestes, sus eclipses y salidas y ocasos, y movimientos similares, sean causados por algún ser que los toma a su cargo y los maneja, o quiere seguirlos manejando mientras se halla, en tanto, gozando de plena bienaventuranza e inmortalidad. Porque ocupación y preocupación, ira o favor, no son congruentes con la bienaventuranza... Ni debemos tampoco suponer que aquellas cosas que son puro agrado de fuego gocen de la suprema felicidad y dirijan esos movimientos (celestes) deliberadamente y a voluntad (Epicuro Hdt., 76-77).

Los dioses existen porque las creencias universales de la humanidad establecían el hecho de que existen dioses ¿Qué pueblo o raza hay, se preguntaba, que carezca de una concepción autóctona de los dioses? Aquello en que todos convienen, añade, tiene que ser verdadero. También Epicuro defendía la apariencia antropomórfica de los dioses con el argumento de que ésta era la más bella entre todas las formas y, por consiguiente, la que pertenece a seres cuya naturaleza es óptima.

Pero insistimos, los dioses no tienen ocupaciones ni pueden ser alcanzados por el dolor. No viven en un mundo, sino en los *intermundia* de los que habla Cicerón, es decir, en los espacios que separan un mundo de otro, donde son plenamente felices.

Al mismo tiempo, Epicuro niega también la supervivencia de la personalidad tras la muerte, dejando así de lado una de las principales preocupaciones teológicas de la época como era el temor de un juicio divino y la salvación eterna que prometían las religiones mistéricas:

> Acostúmbrate a pensar que la muerte no es nada para nosotros. Pues todo bien y todo mal residen en la sensación y en la privación de ella. El conocimiento de esta verdad, que la muerte no nos supone nada, nos hace capaces de disfrutar de esta vida mortal, no porque le proporcione una duración infinita, sino porque nos quita el deseo de inmortalidad. No hay nada temible en la vida para aquel que ha comprendido que nada temible hay en el hecho de no vivir *(Carta a Meneceo* 124).

Los dioses permanecen ajenos a los asuntos humanos que no son de su incumbencia: ni favorecían ni tampoco perjudicaban a los hombres como creía la religión popular griega cuando, por ejemplo, denominaba *kakodaimon* —literalmente «el que tiene una divinidad desfavorable»— a la persona desgraciada.

Pero, por el contrario, el filósofo admite que ciertas formas del ritual y de la devoción privada son apropiadas para los hombres porque, si bien los dioses no pueden ser alcanzados con plegarias ni sacrificios, proporcionan a los hombres un modelo de felicidad.

Conocemos muchos de los nombres de los discípulos y seguidores de Epicuro, como Hermaco, Polístrato, Dionisyo, Basílides, Apolodoro, en fin, un número tan grande que, como dice Diógenes Laercio, no se podían contar ni por ciudades enteras. La biografía de Filónides de Laodicea (200-130), que atrajo al rey Demetrio Soter al epicureísmo, es bien conocida gracias a un papiro hallado en Herculano. Pero de sus obras, por el contrario, no se han conservado y habrá que esperar al *De Rerum Natura* de Lucrecio para tener una nueva exposición completa de la doctrina.

TERCERA PARTE

ROMA

Capítulo primero

La religión romana arcaica

Jorge Martínez Pinna

Al contrario de lo que sucede en las religiones orientales e incluso en la griega, en principio más próxima en su concepción a la romana, esta última no sintió una especial preocupación por el origen del universo y de los dioses. La religión romana carece de una teogonía, como tampoco tiene un mito específico sobre el origen del hombre. Por regla general, los dioses están aislados unos de otros, no existe entre ellos un lazo de parentesco, aspectos tan queridos por la mentalidad griega. En definitiva, el mundo romano no conoce en los albores de su civilización unos poetas como Homero y Hesíodo, que crearon las genealogías divinas y dieron forma a las figuras de los dioses helenos. Quizá ello no sea consecuencia de una falta de imaginación, como se ha llegado a sostener, sino simplemente responde al hecho de que los primitivos latinos no disponían de una gran tradición mitológica que ordenar. Esto no quiere decir que en el Lacio antiguo no hubiese mitos, sino tan sólo que éstos no dejaban de ser meras expresiones locales que en ningún momento interesaban al conjunto de la nación latina. Roma no tiene detrás un pasado heroico de la categoría del griego, como tampoco un pasado histórico con una civilización perdida al estilo de la minoico-micénica.

La religión romana es esencialmente ciudadana, y en esto coincide del todo con la situación griega. Pero en muchos aspectos, el caso romano va más lejos, como sucede respecto a los dioses. En las ciudades griegas, por estrecha que fuese la vinculación que éstas mantenían con determinadas divinidades, el panteón es común al conjunto del pueblo griego, y si hubiese el menor conflicto, siempre es posible acudir a los grandes dioses panhelénicos, como el Zeus de Olimpia y sobre todo el Apolo de Delfos. Nada parecido se encuentra en el mundo latino, y aunque aquí también existieran antiguas confederaciones en torno a un santuario, una autoridad supranacio-

nal como la de Apolo en Grecia es impensable. En Roma los dioses participan de la ciudadanía, son ciudadanos. Su entrada en la comunidad se produce de la mano de un magistrado y ello supone la celebración de un acto público. Para los romanos todos los dioses y sus cultos oficiales tienen un introductor y cuando éste no se conoce debido al tiempo transcurrido desde que se produjo el hecho, entonces se atribuye el protagonismo al propio fundador de la ciudad, Rómulo, o bien a su inmediato sucesor Numa Pompilio, que como veremos en seguida era considerado el fundador de la religión pública. Sin embargo, puede ocurrir que los romanos fuesen conscientes de que una determinada divinidad, o bien un ritual en concreto, eran más antiguos que la misma Roma, puesto que si bien sólo con la fundación de la ciudad comienza la verdadera historia, admitían la existencia de una prehistoria que se elevaba a los primeros habitantes del Lacio, los aborígenes. Pues bien, en estos casos se atribuía normalmente a un personaje griego, primitivo colonizador de Italia, la innovación religiosa de referencia. Este hecho es sumamente interesante, pues indica que cuando se produjeron estas falsas atribuciones, nunca antes del siglo IV-III a.C., los romanos ya no tenían el menor recuerdo de tan lejano pasado, hasta el punto que tuvieron que aceptar lo que los griegos, rebosantes de fantasía por un lado y por otro debido a su sentido helenocéntrico de la historia, les proponían: ni siquiera para aquello que más hondamente les pertenecía, los romanos se preocuparon en buscar el origen.

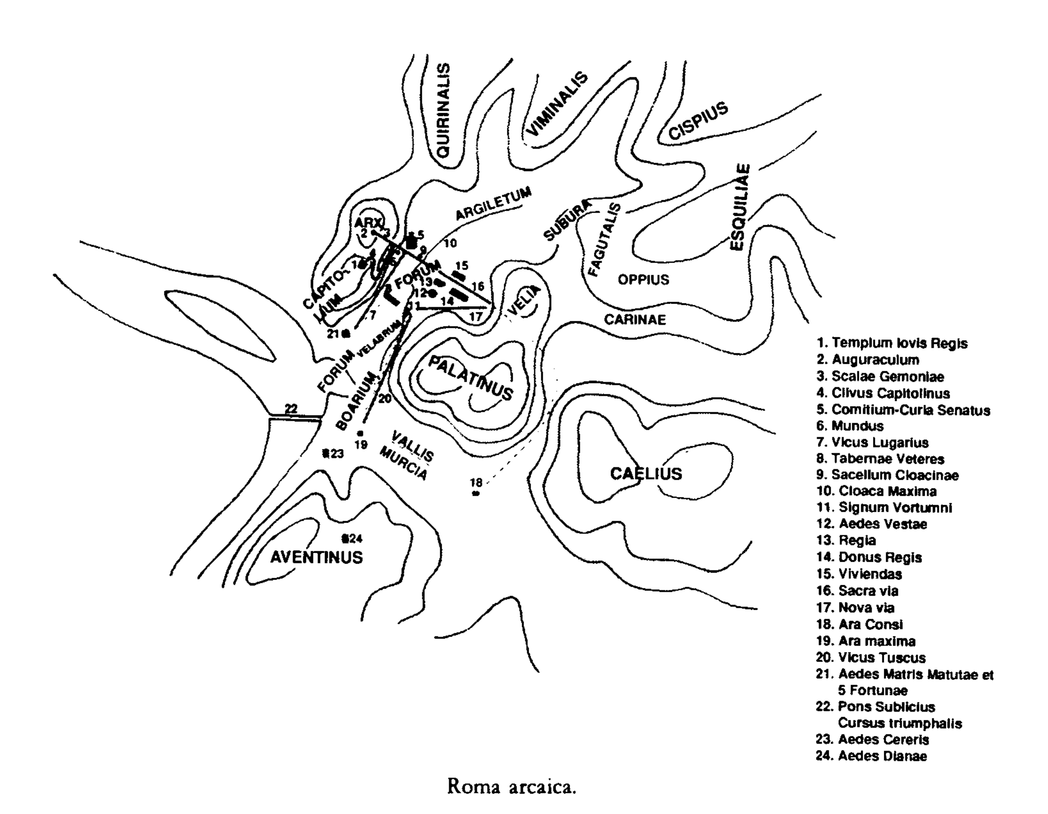
La investigación moderna no acepta naturalmente estos presupuestos, pero a decir verdad tampoco ha sido capaz de presentar un cuadro coherente sobre el origen de los dioses latinos y el culto que se les rendía. Acudiendo a todo tipo de información, aplicando los análisis más variados según las diferentes escuelas, se dice que tal o cual divinidad fue aportada por el invasor indoeuropeo, que aquélla pertenece a un fondo más antiguo, que otros dioses son préstamos de los griegos o de los etruscos, etc., pero sin llegar en ningún momento a una opinión universalmente válida. En los últimos años la visión sobre la religión romana arcaica aparece muy influida por los hallazgos arqueológicos, sobre todo por los sensacionales descubrimientos sacados a la luz en Lavinium, una pequeña localidad latina situada pocos kilómetros al sur de Roma y tenida como uno de los principales centros sagrados del Lacio antiguo. Como veremos, estos hallazgos consisten sobre todo en unas esculturas en terracota que representan a Minerva según prototipos griegos, lo que ha inducido a interpretar el contexto religioso en el cual se encuentran también desde una perspectiva griega. Un exceso en esta tendencia, como ya está sucediendo en algunos ambientes historiográficos, puede resultar tan peligroso como querer renunciar a la presencia de una influencia griega, pero lo que resulta inadmisible es considerar el fenómeno religioso latino, y con él el de Roma, casi como un provincia cultural helénica. La prudencia ha de imponerse tanto en el manejo de las fuentes como sobre todo en las conclusiones que de ellas puedan derivarse.

Evolución histórica

La fase arcaica de la religión romana es aquella que abarca desde los orígenes hasta la expulsión de los reyes, en términos de cronología absoluta desde el siglo X hasta el año 509 a.C., si hacemos caso de la cronología tradicional. Se trata de la época más antigua de la historia de Roma, pero por ello mismo también de la más abrupta en

cuanto a las dificultades que presenta para su estudio. Las tradiciones relativas a estos tiempos primitivos no se redactaron sino hasta una fecha muy tardía, pues el primer historiador romano, Fabio Pictor, escribió a finales del siglo III a.C., y además su obra se ha perdido, lo que da una idea muy clara de los problemas documentales con que se enfrenta el historiador. La arqueología, cuyos avances en los últimos años han sido considerables, aparece entonces como la guía más adecuada para introducirse en este mundo, pero los datos que ofrece están todavía lejos de una interpretación segura. Afortunadamente el conservadurismo de los romanos permite que, en materia de religión, las dificultades sean menores gracias a una tradición persistente y en general más fiable, aunque siempre queda el problema de su inserción en un ambiente histórico más amplio.

Para mayor comodidad expositiva, vamos a distinguir tres periodos dentro de esta fase arcaica, que se ajustan tanto a la visión histórica que de su pasado más remoto se hacían los romanos, como al panorama que presenta la documentación arqueológica. El más antiguo es el llamado preurbano, en el que los primitivos latinos habitaban en cabañas formando pequeñas aldeas, con una estructura social muy simple, basada en criterios parentales, y una economía de supervivencia; para los antiguos esta fase correspondería con los tiempos anteriores a la fundación de Roma, cuando el Lacio estaba dominado por la dinastía Albana, descendiente de Eneas. A continuación viene el periodo protourbano, que comprende desde la segunda mitad del



Roma arcaica.

siglo VIII a.C. hasta finales del siguiente; recibe este nombre por haberse producido una coagulación del poblamiento en aquellos lugares donde luego surgirán las ciudades, dotados de una sociedad más compleja y mayores relaciones con el exterior; si hablamos en términos tradicionales, corresponde al reinado de los cuatro primeros reyes de Roma, es decir Rómulo, Numa Pompilio, Tulo Hostilio y Anco Marcio. El último período se caracteriza como urbano, puesto que supone el nacimiento de la ciudad en el Lacio a partir del desarrollo de los asentamientos anteriores; en Roma se asiste a la entronización de un monarca de origen etrusco, Tarquinio Prisco, y de ahí el término erróneo de «monarquía etrusca» con el que se conoce a este período; los otros reyes de este siglo VI a.C. son Servio Tulio y Tarquinio el Soberbio, cuya expulsión cierra la etapa monárquica romana.

Las fases primitivas

El universo religioso de los primitivos latinos estaba muy vinculado a la naturaleza, de manera que ofrece rasgos animales y vegetales, se fija en los fenómenos atmosféricos y no desprecia un carácter divino en el agua. Naturalmente esto no quiere decir que haya que volver a aquellas teorías que veían en el totemismo o en el animismo los orígenes de la religión romana, hace años desechadas, pero tampoco situarse en el extremo opuesto que defiende la existencia de una estructura religiosa perfectamente organizada, que habría sido aportada por los indoeuropeos cuando se asentaron en la península Itálica, ya desde los comienzos de la edad del hierro. Los latinos de estos siglos no adoraban a los animales, a los árboles o a las fuentes, pero sí veían en algunos de ellos una representación o manifestación de lo divino. Aunque no todos los autores están de acuerdo, el término latino que quizá debe aplicarse a esta idea es el de *numen*. Hasta época muy avanzada, aproximadamente a finales de la República, esta palabra no se identificaba de manera exacta a la divinidad: *numen* no era sinónimo de *deus*. Su significado originario designaba la «actividad» de los dioses, y por ello el término *numen* aparece acompañado en ocasiones del nombre de un dios, pero también se emplea en el sentido de «actividad divina» no personalizada. El concepto se aplica entonces a los campos más variados, pero que se encuentran siempre en estrecho contacto con el hombre: una fuente, un bosque, algunos objetos e incluso determinadas operaciones, como el estercolado de los campos, pueden tener su *numen* respectivo, al cual se invoca.

En este mismo contexto pueden situarse otro tipo de entes divinos, los *indigetes*, una especie de *numina* que se preocupan sobre todo de las actividades del hombre desde su nacimiento y también de cuestiones agrarias. Estos *indigetes* fueron agrupados por los pontífices en unas largas listas, llamadas *indigitamenta*, de las que se conoce una referida a los protectores del nacimiento humano y primeros años del niño, que Agustín de Hipona menciona no sin cierta ironía (*La ciudad de Dios* IV, 11; VII, 3), y otra que recitaba el sacerdote cuando sacrificaba a Tellus y a Ceres y que se centra en las faenas agrícolas (Servio, *Comentario a las Geórgicas* I, 21). Por último es obligado mencionar también la indeterminación sexual que los romanos aplicaban a algunas divinidades, y que salvaban con la fórmula *sive deus sive dea* [«ya (seas) dios, ya (seas) diosa»], en definitiva una reliquia de aquella época en que los dioses no estaban en su totalidad completamente definidos.

Ahora bien, no todos los seres divinos se ajustaban a estas características, sino que hemos de pensar que algunos de ellos, los más importantes, eran ya auténticos dioses, aunque todavía no se había ejercido sobre ellos la influencia del antropomorfismo. Éste sería el caso de Júpiter, la divinidad suprema de los latinos, equivalente al Zeus griego, en origen considerado como un dios del cielo y del tiempo atmosférico, como lo denuncian sus epítetos más antiguos (*Elicius, Tonans, Fulgur*, etc.), y cuyo centro principal de culto, donde se le adoraba como Júpiter *Latiaris*, epíteto que indica que era reconocido por todo el pueblo latino, estaba en la cima del monte Cavo, el *Mons Albanus*, el más elevado del Lacio. También el dios Marte gozaría de la misma cualidad como divinidad vinculada sobre todo a la tierra.

En este mismo ambiente primitivo se sitúan los reyes míticos del Lacio: Jano, Saturno, Pico, Fauno y Latino. Excepto este último, convertido en epónimo de los latinos, los cuatro primeros presentan algunos aspectos de héroes civilizadores, es decir, gobernaban sobre una población todavía semi salvaje, introdujeron la agricultura, fundaron ciudades, promulgaron leyes, instituyeron cultos, en definitiva, proporcionaron todos aquellos elementos indispensables para que un pueblo pudiera verdaderamente considerarse civilizado. Sin embargo, si nos atenemos a los elementos más antiguos de la leyenda, estos personajes representan precisamente todo lo contrario, es decir, son portadores de todas las connotaciones propias de una situación anterior al establecimiento del orden, de la civilización: viven en un ambiente salvaje, agreste, en el monte, en el bosque, en cuevas; están relacionados con población marginal (ladrones, esclavos) o con elementos preagrícolas, como los pastores; se comportan con violencia y con engaño; su apariencia puede ser teriomorfa, como ocurre con Pico y Fauno, o monstruosa, como la de Jano. Tres de ellos alcanzaron la esfera divina y recibieron culto público, que fueron Jano, Saturno y Fauno, asimilado a Silvano, mientras que el cuarto, Pico, quedó reducido a una personalidad mitológica, vinculada a Marte, aunque muy probablemente en tiempos antiguos sí fuese objeto de culto, del cual no ha quedado resto ritual. Precisamente a uno de estos personajes, Fauno, estaba dedicada una fiesta de antiquísimo origen, que se celebró ininterrumpidamente hasta que en el año 494 d.C. el papa Gelasio I la transformó en la festividad de la purificación de la Virgen María. Me refiero a las Lupercalia.

Las Lupercalia se celebraban el día 15 de febrero y eran oficiadas por dos asociaciones de sacerdotes que se creían fundadas por Rómulo y por Remo, los llamados *Luperci Fabiani* y los *Luperci Quinctiales*, personalizados en las familias aristocráticas de los Fabios y de los Quinctios respectivamente; en el año 45 a.C. se introdujo un tercer grupo, los *Luperci Iulii*, creados en honor de Julio César. En tal día estos sacerdotes se reunían en el Lupercal, una cueva situada a los pies del Palatino, donde se decía que la loba había amamantado a los gemelos Rómulo y Remo, junto a la higuera Ruminal, un árbol sagrado de Roma también vinculado a la leyenda de los gemelos y que a comienzos del siglo VI a.C. fue trasladado al Comicio, en el Foro. La ceremonia comenzaba con el sacrificio de unas cabras y de un perro, y la ofrenda de unas tortas preparadas por las vestales. Algunos de los lupercos manchaban la frente de dos jóvenes con la sangre de las víctimas y otros las limpiaban con lana empapada en leche, tras lo cual los jóvenes rompían a reír. A continuación se cortaba en tiras la piel de las cabras, y los lupercos, desnudos, ceñían su cuerpo con ellas. Entonces, divididos en esos dos grupos, los lupercos corrían golpeando con unas correas a los espectadores que se les acercaban, y especialmente a las mujeres.

Se trata en efecto de un ritual de gran antigüedad, propio de una sociedad de pastores, cuyo significado ya no comprendían los romanos de época histórica, que equivocadamente atribuían su introducción al griego Evandro. Además, con el paso del tiempo, la ceremonia experimentó algunas modificaciones, adaptándose asimismo a la leyenda de la fundación de Roma. La etimología de la palabra *lupercus* es muy incierta, habiéndose propuesto diversas interpretaciones no del todo satisfactorias: lo único claro es que está relacionada con *lupus*, «lobo». Es muy probable que la fiesta tuviese en origen una doble finalidad, lustratoria por un lado y de fertilidad por otro. La primera estaría señalada por el circuito que recorrían los lupercos en su carrera, que originariamente se realizaba alrededor del Palatino, con lo cual se protegía, mediante este círculo mágico descrito por los sacerdotes, el poblamiento de aldeas situadas en la cumbre de esta colina romana, naturalmente antes de la aparición de la ciudad. La protección iría dirigida contra cualquier tipo de adversidad, pero especialmente contra el lobo, animal que en una sociedad de pastores encarna la representación de lo maligno. En segundo lugar, la fertilidad que pretendía propiciar esta ceremonia la delata la acción de golpear a las mujeres con las correas, puesto que aquellas que estaban en edad de concebir se acercaban a los lupercos en la creencia de que ello las haría fecundas.

La arqueología proporciona también algunas enseñanzas sobre la vida religiosa de los primitivos latinos, aunque dada la naturaleza de la documentación disponible, en su inmensa mayoría obtenida de las necrópolis, la información se reduce a las creencias funerarias. Las tumbas más antiguas pertenecientes a la cultura lacial eran de incineración, de forma que las cenizas del difunto se depositaban en una urna. Un hecho bastante singular, que los latinos deben a la influencia de sus vecinos protovillanovianos de la otra orilla del Tíber, viene dado por la urna, que fabricada en arcilla reproduce, hasta en sus mínimos detalles, la forma de una cabaña. Con ello se indica claramente que se pretende proporcionar al muerto una vivienda en el Más Allá igual a la que había poseído en vida. El ajuar funerario descubre además otros interesantes elementos sobre estas mismas creencias. Así, era frecuente introducir en la tumba una pequeña estatuilla de arcilla, representada en una actitud que en muchos casos recuerda gestos rituales como el de la libación. La interpretación más probable es que se trate de una imagen intencionada del difunto, a través de la cual se quiere restituir al muerto la integridad física destruida mediante la cremación. Pero este último se dirige al Más Allá no sólo con un soporte para su cuerpo y la reproducción de su vivienda, sino que este componente mágico se extiende a los objetos de su uso personal. En este sentido se explica la presencia de vasos miniaturizados y, en el caso de las sepulturas masculinas, también de armas hechas en bronce y reproducidas igualmente en miniatura. En la tumba se depositaban además alimentos como ofrendas funerarias, que consistían fundamentalmente en carne de cerdo y de otras especies, pescado y algunos productos vegetales. Parte de estos alimentos eran restos de la comida funeraria (*silicernium*) que se ofrecía en honor del difunto. Cuando en un momento más avanzado la inhumación sustituye a la incineración, desaparecen de las tumbas algunos de estos elementos, como la urna, que es sustituida por el sarcófago, y la estatuilla representación del muerto, pues este último conserva su integridad, pero se mantienen los objetos de uso personal, aunque no miniaturizados, y las ofrendas alimenticias. Todo ello denota la existencia, ya en fecha muy antigua, de unas ideas muy desarrolladas relativas a la vida de ultratumba, aunque su exacto sig-

nificado sea para nosotros en gran parte un misterio; pero sí se puede afirmar que de aquí parten los rituales funerarios que todavía se conservaban en época histórica, manteniendo incluso el valor funerario de algunos productos concretos, como la carne de cerdo.

El segundo periodo está representado por los primeros reyes romanos, fase también denominada de la monarquía «latino-sabina». En estos momentos un papel fundamental lo interpretan Rómulo y Numa Pompilio, considerados los fundadores del Estado romano. Si Numa pudo haber sido una figura histórica, Rómulo es por el contrario un personaje completamente ficticio. Aunque tomando como base prototipos indígenas, latinos, Rómulo fue modelado según parámetros griegos, encarnando la figura del fundador de ciudades, del *oikistés*, de tal manera que a él se atribuía no sólo la fundación física de Roma, para lo que actuó siguiendo los preceptos religiosos etruscos, sino además fue Rómulo también quien proporcionó a la ciudad sus instituciones políticas, quien configuró el ordenamiento social con la división en patriciado y plebe, y quien concedió a los primeros romanos un medio de vida a través del reparto de tierras. Según el relato tradicional, Rómulo se comportó, pues, como el fundador de una colonia griega, e incluso habría recibido culto después de su muerte identificándose con Quirino. Pero hay un aspecto en el que el primer rey de Roma se separa del *oikistés* griego, el de la religión, pues si bien la tradición le atribuye la institución de algunos cultos, esta función estaba sobre todo reservada a su sucesor, Numa, a quien los antiguos presentan como el verdadero fundador de la religión pública. De un *castrum* de guerreros que era bajo Rómulo, Numa convirtió Roma en una *urbs*, sede de una auténtica *civitas* y organizada en todo de acuerdo con la divinidad.

El papel fundacional de Numa no se circunscribe a la introducción de un mayor o menor número de cultos, en lo que sería una mera continuidad de su predecesor, sino que se centra en cuestiones organizativas, de manera que a partir de su reinado, la religión aparece ya perfectamente estructurada, limitándose sus sucesores a adaptar su obra a las nuevas condiciones que sucesivamente imponían los tiempos. Tal es en pocas palabras la visión que los antiguos transmitieron sobre Numa, repitiendo en el plano religioso lo que Rómulo había conseguido en el ámbito civil. Ahora bien, como casi todo en la historia antigua, esto es también una verdad a medias. Efectivamente a Numa estaban vinculadas destacadas reformas que sin ninguna duda se elevan a un período muy antiguo de la historia de la ciudad, pero su obra no es más que un paso, aunque de enorme significación, en la evolución de la religión pública. Dos son las reformas en cuestión, la organización de los sacerdocios por un lado y la introducción del calendario por otro, aspectos de gran importancia que de hecho pueden suponer la fundación de la religión pública. Sobre ellos se tratará más ampliamente en páginas sucesivas, por lo que ahora sólo nos detendremos en una visión de conjunto.

El calendario es una institución de enorme importancia en la vida de la ciudad, el instrumento que regula el tiempo cívico. En él se reseñan los días que son aptos para los negocios públicos o jurídicos y los que no lo son, es decir, los días fastos y los nefastos, así como aquellos otros en los que se celebra mercado, para que los ciudadanos que viven en el campo, que son la gran mayoría, puedan desplazarse a la ciudad con el fin de resolver sus asuntos y comerciar con sus productos. Pero además de estos aspectos políticos y privados, el calendario es también el armazón sobre el que descansa la religión pública, pues en él se indican las fiestas y los cultos, señalando en

definitiva al ciudadano cuáles son sus obligaciones para con los dioses. Si bien Numa ocupa una posición de privilegio en la historia del calendario, un sector de la tradición atribuye a Rómulo una parte del protagonismo al concederle la creación de un primer calendario de diez meses, visión acorde con la cualidad de fundador de la ciudad que representa este monarca. Sin embargo, los antiguos mayoritariamente hacen de Numa el introductor del verdadero calendario, el de doce meses, llamado por él numaico, que con mínimas correcciones estaría en vigor hasta la reforma acometida por Julio César. Más adelante comprobaremos lo desacertado de tal reconstrucción.

La segunda medida religiosa que puso en práctica Numa ya tiene más visos de historicidad. Se trata de una amplia reorganización de los principales colegios sacerdotales, que según el historiador Dionisio de Halicarnaso (II, 63-73) comprendía los ocho siguientes: *curiones, flamines, tribuni celerum, augures, vestales, salii, fetiales* y *pontifices* (también Livio I, 20; Cicerón, *República* II, 12.26; Plutarco, *Numa* VII-XIII). En esta lista figuran sacerdocios de gran prestigio junto a otros cuya función religiosa parece bastante secundaria, como es el caso de los curiones y de los *tribuni celerum,* ambos en franca decadencia en época republicana: los primeros eran los jefes de las curias y desempeñaban cometidos muy variados, incluidos los militares y los civiles, mientras que los segundos eran los comandantes de las centurias de caballería, lo cual sin embargo no quita validez a la lista. Salvando estos dos, los seis restantes representan destacadas funciones sacerdotales que, junto a la desempeñada por el propio monarca, se mantuvieron con posterioridad a lo largo de toda la República. Algunos de estos sacerdocios son muy antiguos, como los augures, pero otros son producto de la reforma numaica, cual es el caso de los flamines. En su conjunto, la lista proporciona iluminadores indicios en el sentido de que algo había cambiado, es decir, que Roma, aun sin alcanzar la fase urbana, había logrado ya una cierta unidad superando con creces la situación anterior de dispersión de las aldeas. El reinado de Numa es situado por la tradición entre los años 715-673 a.C., según la cronología varroniana, fechas que coinciden casi exactamente con el llamado período orientalizante antiguo, para el que la arqueología demuestra un cambio sustancial en las características del poblamiento, no sólo en Roma sino también en los restantes centros laciales.

La unidad que alcanza Roma en estas fechas a finales del siglo VIII a.C. se refleja en el plano religioso, no sólo en la reorganización sacerdotal de Numa, sino también a través de algunas festividades de probado arcaísmo. Entre ellas se encuentra el Septimontium, que se celebraba el día 11 de diciembre, aunque no intervenía todo el pueblo sino sólo los habitantes de los *montes*, es decir los *montani.* Consistía en una procesión que pasaba por ocho lugares (Palatium, Velia, Fagutal, Subura, Germal, Celio, Oppio y Cispio) de Roma, y en cada uno de ellos se realizaba un sacrificio en honor de su *numen* respectivo. La procesión tenía un carácter de lustración, esto es, delimitaba un circuito que purificaba el área interna del mismo, lo que parece denunciar que los poblamientos localizados en estos lugares habían llegado a conseguir un principio de unidad entre ellos.

Esta ceremonia de lustración recordada por la festividad del Septimontium puede ponerse en correspondencia con otra celebración religiosa que, con el mismo carácter purificatorio, señala asimismo la existencia de una comunidad unida. Se trata de las Ambarvalia, ceremonia de purificación de los campos que consistía en una procesión que recorría los límites del área afectada y a cuyo término se ofrecía un sacrificio, de forma que dentro de este círculo mágico la tierra quedaba a seguro de

todo mal. Las Ambarvalia eran tanto públicas como privadas, es decir, se referían tanto a los límites del Estado como a los de las tierras privadas. Se trataba de una festividad en principio móvil, esto es, no tenía una fecha concreta de celebración, aunque con el paso del tiempo la costumbre acabó fijándola el 29 de mayo. Sobre la celebración privada proporciona amplia información Catón (*Agricultura*, 141), quien habla del sacrificio del *suovetaurilia* (cerdo, oveja y toro) y del papel destacado del dios Marte. Estrabón (V.3.2) transmite alguna información sobre la faceta pública, y aunque se refiere a la época de Augusto, los rituales que describe eran de gran antigüedad. Según este autor, los pontífices realizaban sacrificios en diferentes puntos situados en general entre los miliarios V y VI de las vías que salían de Roma; la ceremonia tenía que completarse con una procesión que iba recorriendo estos lugares, purificando la región así delimitada. Este territorio es considerado como el *ager Romanus* más antiguo, y su existencia es confirmada por otras festividades religiosas muy antiguas y de similar carácter, es decir protección del terrritorio y fertilidad agrícola.

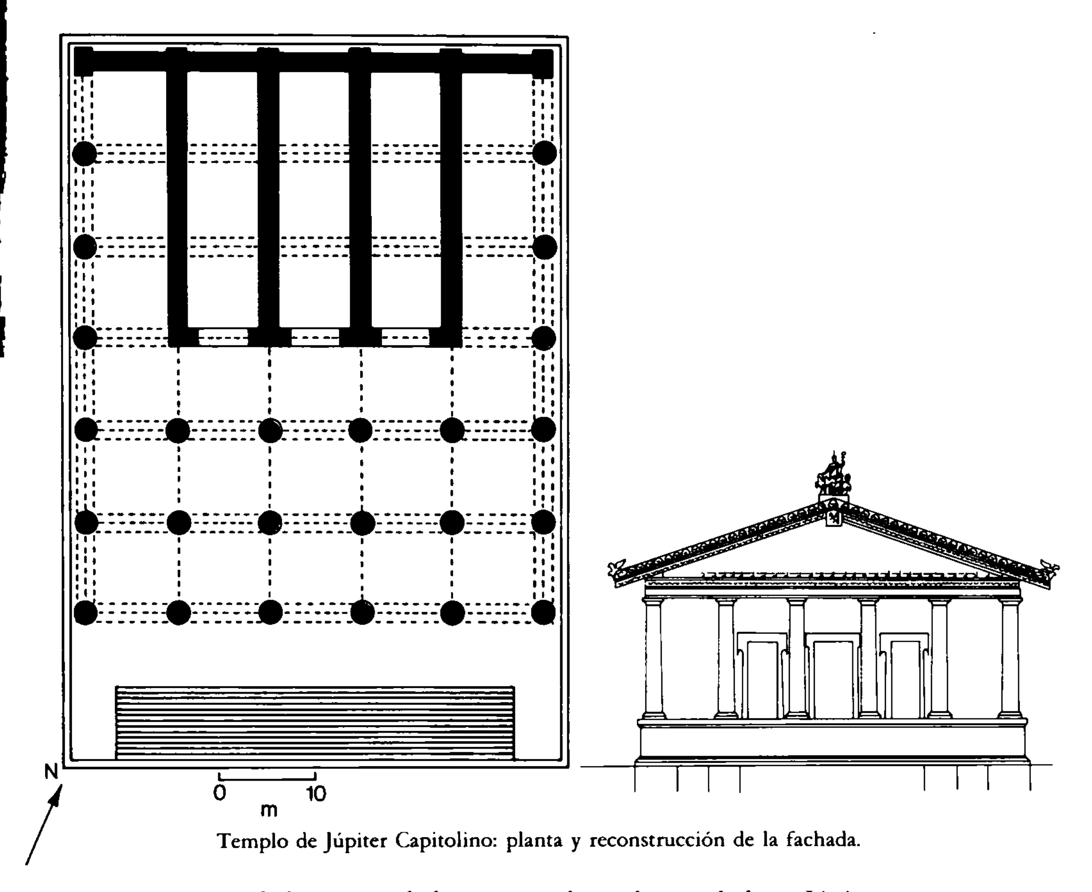
La Roma arcaica

Los años finales del siglo VII a.C. asisten a un cambio trascendental en la cultura del Lacio primitivo. En esas fechas la arqueología demuestra que los principales asentamientos latinos, que durante este siglo habían continuado un desarrollo constante, alcanzan el estadio urbano, es decir, se convierten en ciudades, en *civitates*, tal y como los antiguos entendían este concepto. En el plano religioso tales transformaciones tienen un reflejo paralelo, experimentándose en consecuencia importantes innovaciones que avanzan en el camino de la definición de religión pública. Si acudimos ante todo al testimonio arqueológico, el panorama que nos encontramos en Roma desde los mismos inicios del siglo VI a.C., coincidiendo con el reinado de Tarquinio Prisco, no merece otro calificativo que excepcional, caracterizado por una gran riqueza arquitectónica y monumental, y desde luego el caso romano no es único, pues la fiebre constructora se extendió a las demás ciudades del Lacio. Todas ellas se pueblan en mayor o menor medida, según sus posibilidades, de edificios levantados mediante las nuevas técnicas arquitectónicas que poco antes se habían iniciado en la vecina Etruria, que suponen desterrar las antiguas cabañas y su sustitución por casas con cimientos de piedra, paredes de ladrillo y cubierta de tejas y, en ocasiones, cuando el edificio lo merece, se decora con elementos de terracota. Estas construcciones no se disponen de manera arbitraria, sino que su localización obedece a un plan urbanístico previamente concebido, que determinado lógicamente por las condiciones físicas del lugar, intenta racionalizar los espacios, destinándolos para usos concretos, y al mismo tiempo plasmar sobre el terreno la nueva ideología cívica. De esta forma se constata por vez primera una auténtica topografía religiosa, que en Roma, el ejemplo mejor conocido, gira en torno no tanto a los cultos tradicionales, que naturalmente son integrados en la nueva organización, sino sobre todo a aquellos otros que reflejan las nuevas condiciones, es decir, los propiamente ciudadanos.

Si en la Roma anterior la colina del Palatino ocupaba una posición destacada, ahora esta situación de privilegio pasa al conjunto formado por el Capitolio y el valle del Foro, que solidariamente encarnan las principales funciones que desempeña la

ciudad, incluida, claro está, la religiosa. El Capitolio, que con anterioridad estaba en una situación de marginalidad, se convierte ahora en sede del templo consagrado a la divinidad poliada, Júpiter *Optimus Maximus*, cuya primera fase se detecta a comienzos del siglo VI a.C. y que a finales del mismo se transformó en un magnífico santuario; éste se mantuvo hasta el incendio del año 83 a.C., que obligó a su completa reconstrucción. El templo albergaba principalmente a tres divinidades, que constituyen la llamada tríada capitolina formada por el mencionado Júpiter, Juno y Minerva. Sin embargo, el verdadero propietario era Júpiter, a quien estaban dedicados la mayor parte de los rituales que allí se celebraban, mientras que las dos diosas no eran más que sus huéspedes. Mucho se ha discutido sobre el origen de la tríada, para la que generalmente, y a falta de algo mejor, se ha invocado una procedencia etrusca, aunque en verdad sin argumentos de peso, por lo que sería más aceptable pensar en una creación genuinamente romana, ya que no se conoce parangón en ninguna otra civilización contemporánea, bien sea la griega o la etrusca. Este Júpiter Capitolino era una divinidad eminentemente política, bajo cuyo amparo se sitúa Roma, y por ello su templo se levantaba majestuoso sobre la colina dominando la ciudad. Como padre de los dioses y de los hombres y garantía de la supervivencia de Roma, todos los asuntos públicos y privados de cierta importancia se resuelven en su santuario: es en el Capitolio donde en el momento de tomar la *toga virilis*, es decir, de su bautizo como ciudadano, todo muchacho romano ofrece un sacrificio; donde el cónsul como magistrado supremo es investido de su poder; donde se organizan las levas militares; donde el Senado delibera sobre la paz o la guerra; donde por fin se recibe el triunfo del general victorioso, que en esta ceremonia, como veremos inmediatamente, se asimila al propio Júpiter.

Vinculadas a Júpiter Capitolino existían dos ceremonias que remarcan su carácter de divinidad poliada y en las cuales el rey, que a partir de estos momentos adquiere nuevas características constitucionales, interpreta un papel muy destacado. Estas dos ceremonias son los *ludi Romani* por un lado y el triunfo por otro, ambas introducidas en Roma por Tarquinio Prisco. Llamados también *ludi magni* o *maximi*, se celebraban en el mes de septiembre y eran los juegos más importantes de todo el calendario romano, de forma que su duración, que en origen debió ser bastante breve, se fue alargando hasta alcanzar dieciséis días en época de César. Sin duda alguna fueron instituidos como juegos votivos en estrecha relación con el triunfo, y por ello tenían lugar en un mes que coincidía con el fin de la campaña militar. Por esta misma razón, los *ludi Romani* no se celebraban en principio con una periodicidad exacta, pero ya a partir del año 366 a.C. se convirtieron en anuales. Su vinculación con la ceremonia triunfal está reforzada por otros elementos: así ambos están dedicados a Júpiter Capitolino, tienen un itinerario en parte coincidente y el presidente de los juegos lleva la misma vestimenta que el triunfador, los *ornamenta triumphalia*; además, el cortejo triunfal presenta muchos puntos de contacto con la procesión que inauguraba los juegos, la *pompa circensis*, en la que los jóvenes desfilaban según una disposición militar. La procesión partía del templo de Júpiter en el Capitolio y finalizaba en la *vallis Murcia*, donde mucho más tarde se construiría el Circo Máximo, lugar de celebración de los juegos y residencia de antiquísimas divinidades agrarias, entre las que destaca Consus, a quien estaba dedicada la festividad de las Consualia, de la que se hablará más adelante. Esta coincidencia topográfica no es casual, sino que obedece a la finalidad última de los juegos, que no es otra que propiciar la riqueza agrícola y con ello



Templo de Júpiter Capitolino: planta y reconstrucción de la fachada.

la supervivencia de la comunidad, pero para lo cual se trasladan a Júpiter, como nuevo soberano divino de Roma, los beneficios tradicionalmente otorgados a estas pequeñas divinidades. Esta función de Júpiter Capitolino como dador de bienes, que concede la abundancia, se manifiesta en este mismo contexto a través del *epulum Iovis*, un banquete que en la noche del 13 de septiembre, probablemente como culminación de los *ludi Romani*, se celebraba en el Capitolio en presencia de las estatuas de las tres divinidades que conformaban la tríada.

La segunda ceremonia a tener en cuenta es el triunfo, ritual que encierra dos significados fundamentales, de purificación por un lado y de exaltación por otro. El triunfo tenía lugar cuando el magistrado regresaba de una campaña militar victoriosa y en la República su concesión era privilegio del Senado, que podía optar por denegarlo o simplemente otorgar un premio menor, la *ovatio*; durante la monarquía era naturalmente el rey el único con derecho al triunfo y para ello muy probablemente no requiriese la venia senatorial. Todos aquellos que habían participado en la guerra, actividad que conllevaba muerte y destrucción, habían de purificarse por la sangre derramada para no contaminar al resto de la comunidad, para lo cual el calendario contenía unas festividades específicas de lustración. El triunfo asumió esta característica de purificación, como lo muestra el laurel que llevaban tanto el triunfador como los soldados que participaban en el cortejo y la misma existencia de la *porta Triumphalis*. Junto a la purificación, el triunfo exalta también a su protagonista, y de

ahí los recelos del Senado a conceder su licencia de forma indiscriminada. El triunfador se viste y adorna como la imagen cultual de Júpiter, se pinta con minio las partes visibles de su cuerpo (esta estatua seguía los cánones artísticos etruscos y por tanto las partes que simulaban la carne estaban pintadas de rojo) y utiliza el *ornatus Iovis*, es decir, todos los símbolos que expresaban la soberanía de Júpiter. A todo aquel que contemplaba la ceremonia, con el triunfador montado en una cuadriga —nuevo símbolo jupiteriano— y portando las insignias del dios supremo, le sorprendía la evidente identificación que se producía entre ambos, que sin alcanzar en ningún momento la divinización, algo que siempre repugnó a los romanos, sí se llegaba a una asimilación entre el dios y el hombre. Esta proximidad entre Júpiter y el rey constituye probablemente la base ideológica de la nueva monarquía romana.

Júpiter era la principal divinidad del Capitolio, pero no la única. Junto a él ocupaban el santuario Juno y Minerva, como miembros de la tríada, y además Terminus y Juventas. Juno era una antigua divinidad itálica del ámbito de la luz y de la maternidad (Juno *Lucina*), así como del crecimiento, de la renovación, del vigor vital, de la fertilidad. En la ciudad de Lanuvium se practicaba un extraño ritual que consistía en que algunas jóvenes, con los ojos vendados, se introducían en un bosque y una gruta dedicados a la diosa y donde se creía que habitaba una gran serpiente; su misión era depositar unas tortas como ofrenda, y si el monstruo las recibía con agrado significaba que las muchachas eran vírgenes y que ese año sería fecundo; caso contrario, las jóvenes eran severamente castigadas (Propercio, IV, 8.3 ss.). A partir de esta función maternal y de fertilidad, se desarrolla en la figura de Juno un carácter de protección a aquellos que ha engendrado. Así se expresa por una parte frente a los *iuvenes*, reflejándose en la naturaleza guerrera que adopta en algunas de sus representaciones, como en la Juno *Curitis* de Falerii y en la Juno *Sospita* de Lanuvium, donde aparece como diosa armada, y por otra como Juno *Sororia* en su calidad de benefactora de la pubertad femenina. La importancia que Juno adquirió en toda la cuenca baja del Tíber fue muy notable, transformándose en un aspecto político de protección a la comunidad, y de ahí que varias ciudades (la etrusca Veyes, la falisca Falerii y las latinas Gabii, Tibur, Lanuvium y Ardea) la adoptasen como divinidad poliada o en todo caso la tuviesen en los primerísimos puestos de su panteón cívico (Juno *Regina*). En Roma, sin embargo, Juno no llegó tan lejos, pues su fuerza fue absorbida por Júpiter. En época arcaica sus funciones quedan prácticamente reducidas a la maternal y a la curotrófica, mientras que la política se difumina ante la superior autoridad de Júpiter.

La presencia de Minerva en la tríada del Capitolio es bastante sorprendente. Generalmente se ha considerado la cuestión desde una perspectiva política y griega, de forma que la Minerva Capitolina no sería otra que la Atenea *Polias*, identificación que ya se habría producido en Etruria y desde donde pasó a Roma utilizando como intermediario a la ciudad de Falerii, donde Minerva gozaba de gran predicamento público. Aquellos otros que prefieren seguir la ideología trifuncional indoeuropea, consideran a la Minerva del Capitolio como protectora de los artesanos, aspecto que por otra parte ya poseía en el mundo griego Atenea *Ergáne*. Los recientes hallazgos arqueológicos de Lavinium, ya mencionados, han proporcionado interesantes datos sobre la Minerva arcaica, pues si bien las estatuas de la diosa, fechadas en el siglo v a.C., reflejan una clara influencia de la iconografía griega, el ambiente religioso del santuario nos retrotrae a un pasado latino, destacándose dos aspectos fundamentales de la diosa, uno guerrero y otro maternal y curotrófico. Como puede observar-

se, son facetas que también presentaba Juno y que, al igual que sucedió con ésta, Júpiter también la anuló, aunque en un grado todavía mayor, y prueba de ello son las escasas y tardías dedicaciones de templos en su honor que se hicieron en Roma.

Según la tradición, cuando Tarquinio decidió construir el templo de Júpiter Capitolino, fue necesario como operación previa exaugurar las capillas y altares que ya existían en el lugar, dedicados a diversos dioses. Todos aceptaron ser movidos excepto dos, Terminus y Juventas, que tuvieron que ser admitidos en el nuevo santuario, pasando el primero de ellos a la *cella* de Júpiter y la segunda a la de Minerva. La inclusión de Juventas en el templo capitolino se explica perfectamente por las características de Minerva que acabamos de ver. Juventas es la diosa de los *iuvenes*, es decir, de los jóvenes que inician su vida adulta, y por ello una disposición de Servio Tulio habría ordenado a los reclutas bisoños, a los *tirones*, pagar un tributo a esta divinidad. El culto de Juventas se adapta prefectamente a la nueva definición del ciudadano, en especial a su papel militar como partícipe del sistema hoplítico, cuya introducción comportó una nueva organización de las clases de edad. En definitiva, Juventas es una de las divinidades que, como Minerva, preside el paso al estado adulto mediante la aptitud para el servicio de las armas. La diosa convivió en el Capitolio hasta el año 191 a.C., cuando le fue consagrado un templo propio, dedicado durante la segunda guerra púnica cuando Roma se enfrentaba a graves problemas de reclutamiento.

Terminus es una divinidad muy antigua, probablemente un antiguo *numen* vinculado a los límites. Su culto se celebraba allí donde existiese un mojón, piedra o cualquier otro objeto de separación, bien fuese público o privado. A esta naturaleza espacial se le añadió otra temporal y por ello su festividad, llamada Terminalia, se situaba en el ciclo de fin de año del calendario primitivo, el 23 de febrero. La tradición atribuye a Numa la sistematización del culto a Terminus, a quien habría elevado un templo, dictando además una ley sacra que prohibía mover los mojones. Sin duda la tradición se refiere a esa fase más antigua del culto, que Ovidio todavía recordaba que era celebrada en el campo junto a los mojones que delimitaban las propiedades privadas (*Fastos* II, 635 ss.). Sobre el culto público no se tiene apenas información. Se sabe que durante las Terminalia se sacrificaba en el VI miliario de la Vía Laurentina, donde en época numaica debió fijarse el límite territorial de la comunidad romana. La presencia de Terminus en el Capitolio se justifica como símbolo de firmeza y estabilidad del Estado; es al mismo tiempo centro y fin del territorio romano, pero también del tiempo, por lo que se transforma en garantía de la eternidad de Roma, razón por la cual se asocia a Júpiter.

A los pies del Capitolio se extiende el valle del Foro, atravesado de un extremo a otro por la vía Sacra, auténtica arteria no sólo del sistema viario de la ciudad sino también escenario de importantes ceremonias, como el ya reseñado triunfo. La edad arcaica ve levantarse en el Foro varios edificios, de los cuales uno alcanza una mayor significación, la Regia. Los antiguos definían a la Regia como la casa donde vivía el rey, y en efecto su plano arquitectónico se asemeja más a un palacio que a un santuario. Sin embargo, parece difícil que así fuera ya que se trataba de una pequeña construcción que albergaba además dos capillas (*sacraria*) dedicadas a Ops y a Marte. La contradicción se salva admitiendo que durante la época monárquica la Regia formaba un conjunto con la *domus publica* o residencia real y el complejo de Vesta (*atrium* o casa de las vestales y el *aedes* o templo), que posteriormente la República rompería en

tres partes independientes. Así las cosas, la Regia puede entonces entenderse como el lugar donde solamente el rey, que en época republicana será sustituido por el pontífice máximo, cumplía ciertas obligaciones sacras. Algunas están en relación directa con el calendario, como veremos en su momento. También aquí se celebraban las Agonalia o «*dies agonales*, en los cuales el rey inmola en la Regia un cordero», según palabras de Varrón (*Sobre la lengua latina* VI, 12), festividad bastante enigmática que tenía lugar cuatro veces al año (9 de enero, 17 de marzo, 21 de mayo y 11 de diciembre).

Más importancia tienen los rituales que el rey cumplía en los *sacraria* de Ops y de Marte. Ops representa la abundancia agrícola y con sus dones asegura la alimentación de los romanos y la supervivencia de la ciudad, función que se materializó en la Regia en un silo subterráneo excavado en el patio del edificio. Aquí se celebraba la festividad de las Opiconsivia, de la que se hablará más adelante. En la capilla de Marte se conservaban objetos sacros de gran antigüedad, como una lanza que representaba al dios (*hasta Martis*) y los *ancilia* o escudos que utilizaban los salios. Hasta donde sabemos, que ciertamente es muy poco, allí se celebraban tres ceremonias. La primera consistía en que el rey, y durante la República el magistrado, antes de salir al frente del ejército, entraba en la capilla, movía los *ancilia* y pronunciaba la frase: «*Mars vigila*» (Servio, *Comentario a la Eneida* VIII, 3), extraño rito mediante el cual se encomienda a esta divinidad la protección de la ciudad. Evidentemente se trata de una costumbre muy antigua, que fue integrada en la Regia para reafirmar la función militar del monarca. A esta misma esfera pertenece el segundo ritual, celebrado en ocasión del Equus October, festividad encuadrada en el ciclo del fin de la campaña militar (Festo, 190L), y donde se dejan sentir también las originarias connotaciones agrarias de Marte. El mismo gramático Festo (439L) nos proporciona la información sobre la tercera ceremonia, en la que el pontífice máximo —en época más antigua el rey— realizaba un sacrificio en compañía de las *saliae virgines*, que probablemente serían las vestales pero adornadas con los atributos de los salios. Un aspecto destacado en estos rituales celebrados en la Regia es la exclusividad del monarca, tanto en la capilla de Ops como en la de Marte, lo que parece señalar que este último se presenta como garante de la supervivencia y de la defensa de la ciudad, y de ahí que la Regia, monumento nacido con la nueva monarquía y representante genuino de esta última, mantuviese intactas sus funciones durante la República.

Estrechamente vinculado a la Regia se encuentra el complejo de Vesta, como ya se ha dicho, reflejo desde el punto de vista topográfico de la proximidad ideológica y ritual que existía entre el rey y las vestales. Vesta es una antigua divinidad representante del hogar, similar a la Hestia griega, aunque en Roma desarrolló mucho más esta función. El templo de Vesta es considerado el hogar comunal y en él debe arder permanentemente el fuego sagrado, uno de los símbolos —junto al templo de Júpier Capitolino y los escudos de los salios— de la supervivencia de Roma. El edificio presenta una planta circular, lo que indica claramente que no responde al concepto de *templum*, pues éste tenía que estar orientado según los puntos cardinales, por lo que se trata de un *aedes*, es decir, no fue *inauguratus* y no podía servir para fines políticos. Según parece, en el interior del templo no había en un principio estatua de la diosa, sino simplemente el fuego, señal de que Vesta era un antiguo *numen* vinculado al hogar. El edificio disponía de una especie de almacén sagrado, el *penus*, donde se guardaban objetos de gran valor sacro y un tanto misteriosos, entre los que se contaba el

llamado *fascinus*, un símbolo fálico. La entrada al templo estaba reservada a las sacerdotisas de la diosa, las vestales, y al pontífice máximo, sucesor republicano del rey en todos los asuntos referentes a las vestales. Las mujeres podían entrar del 7 al 15 de junio, coincidiendo con la festividad de las Vestalia que se celebraba el día 9, mientras que los hombres tenían completamente prohibido el acceso.

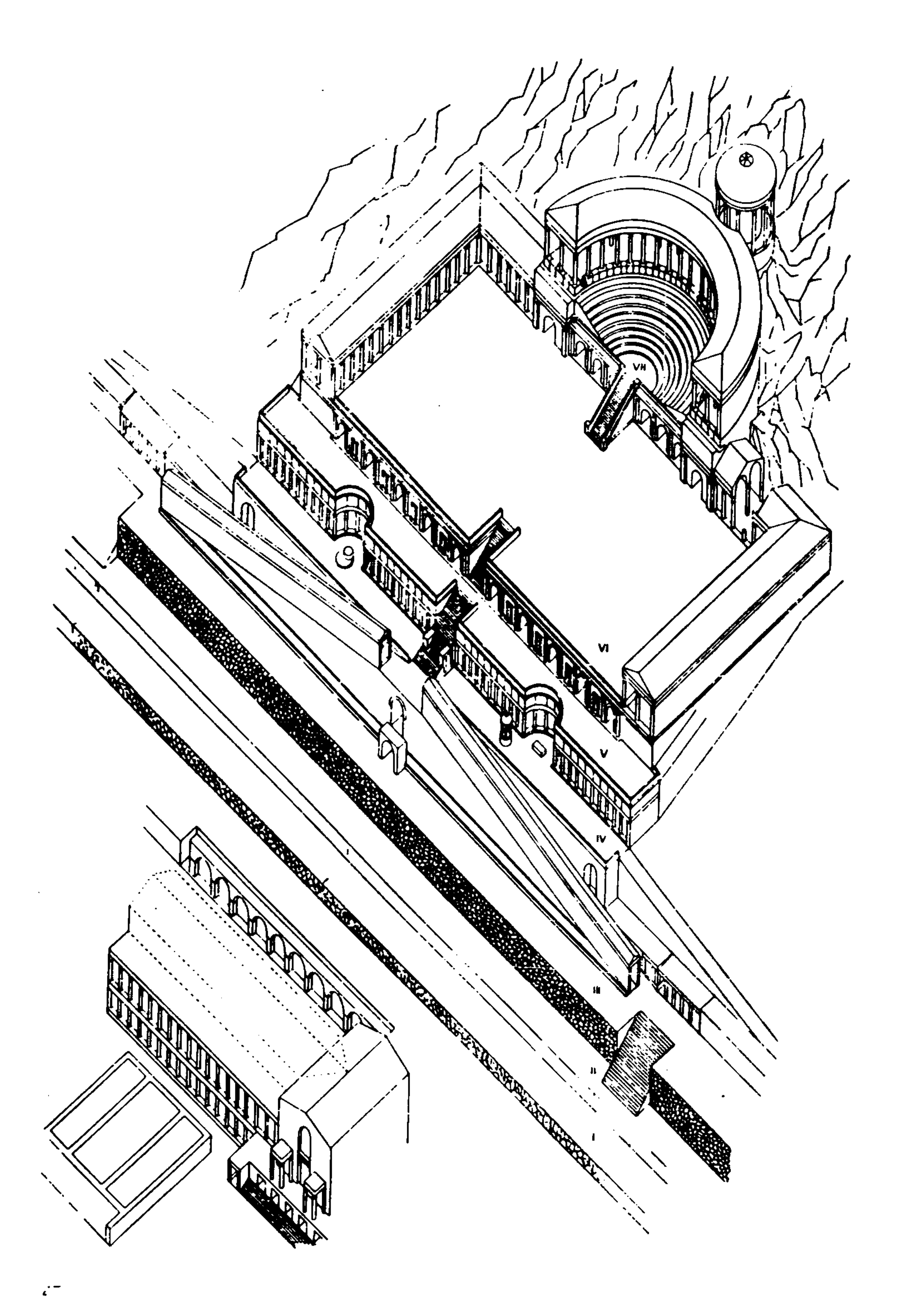
En otro lugar del Foro, junto al Comicio, a los pies del Capitolio, se creó en estas mismas fechas de comienzos del siglo VI a.C., el Volcanal, un lugar de culto en honor de Vulcano, que presenta ciertas connotaciones que le aproximan al de Vesta. En la imaginación popular, Vulcano se ha identificado al griego Hefesto, pero conviene señalar que tal asimilación es muy tardía, aunque algunos pretendan últimamente elevarla a época arcaica basándose en un fragmento cerámico. En origen, Vulcano se presenta ante todo como un dios del fuego, pero no del fuego destructivo, razón por la cual su templo se construyó extramuros de acuerdo con los preceptos etruscos (Vitruvio, I, 7.1), pues se trata igualmente de una faceta más tardía. El fuego que se encarna en Vulcano es como el de Vesta, representa el hogar. Pero este dios va más allá, puesto que en tiempos antiguos debió poseer ciertas connotaciones de dios supremo, bastante próximo a Júpiter, y su fuego es, en las tradiciones más antiguas, fecundador de los héroes fundadores latinos, como Caeculus de Praeneste, y en algunas versiones también de Rómulo y de Servio Tulio. El Volcanal era un centro cultual al aire libre y constaba de un altar junto a una representación de Rómulo triunfando sobre la cuadriga y una columna en cuya cúspide había una estatua de Horacio Cocles, probablemente un simulacro del propio dios; en esta área se encontraba también el célebre *Lapis Niger*, una de las inscripciones más antiguas de Roma. En este lugar se celebraba un extraño sacrificio que consistía en quemar las armas del enemigo vencido, ceremonia que se realizó en muy contadas ocasiones, datando la primera de los comienzos del siglo VI a.C., por lo que es probable que estuviese en relación con el triunfo. Antes de la construcción del templo a Vulcano, era también en este punto donde el 23 de agosto se celebraba las Volcanalia, la festividad en honor del dios, que contenía asimismo arcaicos rituales como el sacrificio de peces y otros de carácter agrario.

No lejos del Volcanal, también a los pies del Capitolio, se encontraba uno de los monumentos más arcaicos de Roma, el *mundus*. En origen se trataba de una fosa que estaba cubierta, pero con el paso del tiempo se incluyó en el interior de un pequeño *sacellum*, de un templete. Sobre el *mundus* no existe un completo acuerdo entre los modernos a propósito de aspectos fundamentales del mismo, y así mientras unos afirman su origen etrusco, otros lo niegan, contraste que también existe sobre su pertenencia o no al ritual de fundación urbana; de igual manera, tampoco hay una opinión común sobre si el *mundus* era único o si existía también un *mundus Cereris* independiente, y que en su caso estaría situado en el templo de Ceres. Las fuentes se refieren a este monumento bajo tres puntos de vista, fundacional, infernal y agrícola. El primero está situado en el contexto del ritual etrusco empleado en la fundación de Roma, y a él se acercaban los pobladores de la nueva ciudad para arrojar las primicias agrarias y terrones de tierra procedentes de su lugar de origen (Plutarco, *Rómulo* XI, 1-4; Ovidio, *Fastos* IV, 821 ss.), rito fuertemente vinculado al sinecismo. El *mundus* se ajusta al simbolismo del centro, es la vía a través de la cual se ponen en comunicación los tres niveles cósmicos representados por el cielo, la tierra y los infiernos. Manifestación de ello fue su identificación con el *Umbilicus Vrbis*, denominación más

corriente de este monumento del Foro e impuesta a partir de la introducción del sinónimo concepto griego del *omphalos*. El *mundus* permanecía cerrado todo el año excepto tres días. La ceremonia de apertura era conocida con la expresión *mundus patet* y tenía lugar el 24 de agosto, el 5 de octubre y el 8 de noviembre. Estos días eran temibles y se prohibía todo asunto público, pues los espíritus de los difuntos, los *manes*, salían por la boca del pozo y se desplazaban a través de la ciudad; no en vano el lugar estaba también dedicado a los dioses infernales, a Dis Pater y a Proserpina. El carácter agrario del *mundus* lo delata su estrecha relación con Saturno, cuyo altar estaba situado en íntima proximidad, y con Ops, cuya festividad está inmediatamente precedida por la primera fecha de la apertura del pozo. Además, en uno de esos días un niño descendía al interior del *mundus* para conocer, según dice un comentarista posterior a Virgilio, *anni proventus* (Scholia Bernensia, *Bucólicas* III, 104), es decir la cosecha agrícola del siguiente año, teniendo en cuenta que por esos días comenzaban las labores de simiente.

Una de las áreas más interesantes en la topografía religiosa de la Roma arcaica es el Foro Boario, a orillas del Tíber, donde recientes investigaciones arqueológicas han obligado a replantear toda la problemática referente al área sacra y a toda la historia política de la Roma arcaica. El Foro Boario era la zona portuaria de Roma ya desde la época de los primeros contactos regulares con el exterior, a finales del siglo VIII a.C., y esta cualidad tuvo un reflejo inmediato en los cultos que se asentararon en la zona, que presentan un fuerte carácter empórico, esto es, vinculado a la navegación y al comercio y con una intensa presencia de elementos extranjeros. El más antiguo de estos cultos es quizá el de Hércules, ubicado en la llamada *ara Maxima*, cuyo origen los romanos hacían remontar a la estancia del héroe griego Heracles en el lugar, antes de que existiera la propia Roma. Según la tradición, desde un principio el culto, instituido por el griego Evandro, estuvo dirigido por dos familias, los Potitios y los Pinarios, de las que esta última está perfectamente documentada como *gens* patricia, mientras que la primera parece ser más bien un grupo sacerdotal y no una familia propiamente hablando, aunque nada cierto puede asegurarse al respecto. El culto fue definitivamente incorporado a la religión pública en el año 312 a.C. por el censor Apio Claudio, pero ello no quiere decir que con anterioridad fuese por completo privado, como se ha llegado a afirmar.

Dado su carácter portuario y cosmopolita, en el culto de Hércules se entremezclan elementos de la más variada procedencia. Los rituales que comprendía eran diferentes en su estructura y modo de los otros cultos oficiales romanos, y así se decía que se aplicaba un ritual griego, puesto que el sacerdote sacrificador actuaba con la cabeza descubierta y con una corona de laurel; de igual manera, también era original la división temporal de los ritos entre la mañana y la tarde. Junto a elementos griegos aparecen otros de origen fenicio, como la asimilación de Hércules al Melqart chipriota y la exclusión de las mujeres del recinto sacro. Un aspecto de procedencia oriental que la tradición ha tratado de ocultar es la posible existencia de prostitución sagrada, conocida no a través de menciones explícitas sino por el mito, en concreto el de Acca Larentia, cuya forma más antigua la presenta como una «nobilísima prostituta» que se unió a Hércules, obteniendo como premio el matrimonio con el primer hombre que encontrase al salir del santuario, que resultó ser un rico etrusco llamado Tarutio: el mito conserva pues el recuerdo de la prostitución sagrada y los beneficios que la comunidad obtenía de ella, puesto que Larentia legó sus bienes al



Santuario de Fortuna Primigenia en Praeneste: reconstrucción.

pueblo romano. Finalmente se detecta un tercer componente en la personalidad de Hércules, la itálica, como protector del paso del río y de los ganados, función que también cumplía en otros templos latinos, como el de Tibur y el de Praeneste. Por último, no puede olvidarse otra costumbre del santuario que remarca su carácter empórico, como era la entrega del diezmo de su beneficio por parte de los comerciantes, lo que incrementó la fama del culto. A pesar de todos estos elementos de procedencia extranjera, el Hércules del *ara Maxima* gozó de gran importancia en la vida de la ciudad ya en época arcaica, y así se le ve participando en el triunfo con una estatua, encargada según la tradición por el rey Tarquinio Prisco al coroplasta veyense Vulca, que era adornada con el *ornatus triumphalis*.

En el extremo opuesto dentro del Foro Boario se encontraba el área sacra de Fortuna y Mater Matuta, que dio lugar a la construcción de dos templos gemelos, elevándose la fase más antigua del culto a comienzos del siglo VI a.C. Ahora bien, la primera divinidad en establecerse en ese lugar parece que fue Carmenta, una diosa en origen profética y asimismo vinculada al nacimiento, por lo que sus adoradoras eran las mujeres, pero su personalidad se enriquece con otros aspectos como el acuático y el astral; en el calendario su festividad, las Carmentalia, se celebraba en dos días, el 11 y el 15 de enero. Muy próximo se encontraba el templo de Mater Matuta, una antiquísima divinidad itálica cuyos rasgos más definitorios son muy similares a los de Carmenta. Mater Matuta es ante todo la diosa de la aurora y este carácter astral se refleja perfectamente en su santuario de Satricum, una ciudad del Lacio donde la diosa alcanzó una posición muy destacada: allí se han encontrado estatuillas de bronce con el disco solar en la cabeza, según una iconografía muy próxima a la Astarté chipriota. Al mismo tiempo, Mater Matuta es protectora de los nacimientos y, como tal, se le dedicaban fetos de animales, según han puesto en relieve las excavaciones arqueológicas: su fiesta romana, las Matralia, se encauzan en esta dirección, como comprobaremos más adelante. Ya desde la época arcaica, Mater Matuta sufrió fuertes influencias griegas y orientales que incrementaron su aspecto astral y le proporcionaron un carácter protector de la navegación y del comercio, identificándose con divinidades mediterráneas de signo parecido, como la fenicia Astarté y la griega Leucotea. Similar fenómeno se observa en el ya mencionado santuario de Satricum y sobre todo en Pyrgi, el puerto de la ciudad etrusca de Caere.

La presencia de la diosa Fortuna en el Foro Boario es un poco más reciente, pues su introducción se debe, según el testimonio unánime de las fuentes, al rey Servio Tulio, quien reinó en los años centrales del siglo VI a.C. Hasta entonces, Fortuna no tenía culto en Roma y tampoco figura en el calendario con una festividad específicamente dedicada a ella. En sus comienzos, Fortuna se presenta como una divinidad estrechamente ligada a Servio, quien elaboró toda una ideología política tomando como punto de apoyo a esta diosa: Servio Tulio aparece pues como el «favorito de la Fortuna». Pero si no en Roma, Fortuna sí era conocida en el Lacio, especialmente en dos ciudades, Praeneste y Antium. En la primera era la divinidad principal y tenía un santuario en lo alto de la acrópolis, que en el siglo I a.C. sufriría una profunda remodelación que le proporcionó características monumentales. Aquí recibía el epíteto de *Primigenia*, dando a entender su carácter de diosa primordial, y en efecto Fortuna aparece como cabeza de una pseudotríada con Júpiter y Juno lactantes; por la misma razón Fortuna desempeña en Praeneste funciones adivinatorias y en su santuario se encontraba un pozo similar al *mundus* romano. En Roma, Fortuna no asumió to-

das estas características. La Fortuna del Foro Boario ofrece una apariencia próxima a la Astarté fenicia, sobre todo en sus aspectos sexual —aunque con una total ausencia de carácter matronal—, marítimo y guerrero, función esta última que también se aprecia en sus parientes latinas, pero en Roma se presenta sobre todo como una divinidad política, próxima al poder, de ahí las vicisitudes que experimentó en su historia republicana. Destruido su santuario con la llegada de la República, no fue reconstruido sino hasta comienzos del siglo IV a.C., coincidiendo con el «principado» de Marco Furio Camilo, otro *dux fatalis* favorecido por la diosa.

Si comparamos las dos mitades del Foro Boario, separadas por el arroyo Velabro, la septentrional con los cultos «gemelos» de Mater Matuta-Fortuna y de Carmenta, y la meridional con el de Hércules en al *ara Maxima*, la impresión que se obtiene es que hasta cierto punto se trata de dos mundos simétricos. En efecto, ambos presentan rasgos muy semejantes, coinciden en algunas de sus funciones y al mismo tiempo aparentan situarse en puntos diametralmente opuestos. En primer lugar se produce una relación mítica que tiene su centro en Evandro, fundador del *ara Maxima* y tenido por hijo de Carmenta, con quien procedente de Arcadia se estableció en el Palatino. Los cultos de Hércules y de Mater Matuta se ven determinados por similares y a la vez opuestas prohibiciones: así en el primero no pueden entrar mujeres, esclavos y libertos, mientras que de las Matralia, gran festividad en honor de Mater Matuta, estaban excluidas las esclavas y los hombres; aquí eran protagonistas las matronas, mientras que en el santuario de Hércules se practicaba la prostitución sagrada, esto es, una hierogamia cuya finalidad no era otra que asegurar la prosperidad, el mismo objetivo que pretendía el ritual matronal de Mater Matuta. En el templo de Carmenta se prohibía la entrada de *scort(e)um*, esto es, piel de animal, ya que se consideraba algo sin vida y por tanto opuesto a la idea del nacimiento que representaba la divinidad; sin embargo, *scortum* significa también prostituta y quizá fuera éste el significado originario de la prohibición. También Hércules ofrece puntos de contacto con Fortuna, y como manifestación de ello la diosa se ve acompañada por Hércules en las esculturas acroteriales que coronaban el templo.

Un último santuario a tener en cuenta en este recorrido por la Roma arcaica es el de Diana sobre el Aventino, asimismo levantado según la tradición por el rey Servio Tulio. Fue éste el primer centro de culto público que Diana tuvo en Roma, aunque a un nivel privado es muy posible que la diosa ya fuese adorada con anterioridad. En la ciudad existían numerosas capillas dedicadas a esta divinidad, las llamadas *diania*, surgidas por iniciativa privada, donde se celebraban rituales de carácter familiar o gentilicio vinculados a la natalidad: por ejemplo, en una de estas capillas, la situada en el vicus Patricius, sólo podían entrar las mujeres. El culto público de Diana fue creado a partir de influencias externas a la propia ciudad, aunque no completamente extrañas. La diosa pertenecía al fondo religioso más antiguo del Lacio y era adorada en ambientes boscosos. Su centro de culto más importante estaba localizado en el bosque de Nemi, junto a la ciudad latina de Aricia. El sacerdocio de Diana en Nemi estaba dirigido por un hombre que llevaba el título de *rex nemorensis* y cuya sucesión se realizaba según un extrañísimo ritual, puesto que el cargo estaba reservado exclusivamente a esclavos fugitivos y se accedía a él después de haber dado muerte en combate singular al sacerdote anterior. Este santuario aricino era un centro de culto matronal, y en su festividad del 13 de agosto hacia allí se dirigían las mujeres en una procesión nocturna para agradecer a la diosa sus beneficios. Un depósito votivo encontra-

do en el lugar confirma esta función, ya que proporciona modelos en arcilla de órganos sexuales e imágenes de mujeres con niños; entre el material recuperado se encuentran también estatuillas de ciervos y animales domésticos, que indican la caracterización de Diana como diosa de la caza, pero también propiciadora de la fertilidad en general. Junto a estos aspectos, la Diana de Nemi adquirió asimismo una importante función política, pues su santuario se convirtió en centro de reunión federal de los latinos. La construcción en Roma del templo de Diana sobre el Aventino quizá responda fundamentalmente a esta misma causa, es decir al intento de Roma por presentarse ante los latinos como una ciudad con pretensiones de hegemonía, y para lo cual crea un culto, cuya festividad coincidía en el calendario con el de Nemi, en clara competencia con este último. Sin abandonar sus funciones matronales y curotróficas, la Diana aventina adquiere, pues, desde el mismo momento de su creación un carácter fuertemente político, que incluso le lleva más allá al vincularse a la Artemis griega de Efeso, cuya extensión por Occidente alcanza en estos momentos una gran intensidad de la mano de la colonización focense. Precisamente la principal de estas colonias, Massalia, mantenía desde su fundación unas relaciones muy intensas con Roma y en su templo principal, dedicado a Artemis, se encontraba una reproducción de la estatua efesia, iconografía que pasó a la imagen cultual de la Diana romana (Estrabón, IV, 1.5). Por último, esta diosa tenía un vínculo muy estrecho con los esclavos, que hicieron de su festividad su propio día (*dies servorum*), y su templo se convirtió en un lugar de asilo, aunque probablemente se trate de una caracterización más tardía, derivada del pretendido origen servil del rey Servio Tulio. Además, en época arcaica la esclavitud apenas tenía importancia.

Los sacerdocios

Como su mismo nombre indica, el *sacerdos* (palabra formada por *sacer*, «sagrado», y el verbo *dare*, «dar») es aquel que «proporciona lo sagrado». Es en consecuencia el único competente para comunicar con el orden divino, fenómeno que hay que entender exclusivamente en un sentido unívoco, pero no recíproco. Cuando los dioses desean dirigirse a los hombres, no lo hacen a través de sus representantes oficiales, sino que eligen a cualquier individuo sin ninguna relación directa con ellos, como el mismo Cicerón reconoce no sin cierta sorpresa (*Sobre la naturaleza de los dioses* III, 5), aunque en un segundo momento intervengan sacerdotes especializados para interpretar esos signos enviados por la divinidad.

También en la esfera sacerdotal se manifiesta esa concepción pública que presenta la religión romana. El sacerdote es el representante religioso de la comunidad, el encargado por el Estado para cumplir personalmente los ritos pertinentes o vigilar por su estricto cumplimiento, habida cuenta además del alto grado de ritualismo que alcanzó a tener la religión romana. Esta capacitación, demostrada en cada uno de sus gestos y de sus palabras, le permitía garantizar que la atención y la eficacia de los poderes divinos se concentraban sobre la ciudad para guiar sus destinos y asegurar su perennidad.

Pero a pesar de tan altas funciones, los sacerdotes, salvo algunos casos muy especiales, vivían por completo en el mundo, no constituían castas cerradas y marginadas. Como cualquier otro ciudadano, el sacerdote debe cumplir asimismo con sus

obligaciones cívicas. Tan sólo en contadas ocasiones se le imponen ciertas trabas para que las ambiciones mundanas no interfieran muy directamente en su comportamiento religioso, pero no dejan de ser excepcionales. Sacerdocio y magistratura son dos situaciones perfectamente compatibles en una misma persona, incluso en los escalones más elevados de una y otra esfera, como eran durante la República el pontificado máximo y el consulado. En cuanto a su vida privada, el sacerdote actúa por regla general como un ciudadano normal, incluso debe pagar impuestos, pues tan sólo se les eximía de ellos en los años de prosperidad financiera por parte del Estado, que concedía tal privilegio en virtud del prestigio del sacerdote, pero no por una norma legal. El sacerdote puede y debe casarse. Ciertamente las vestales debían mantenerse vírgenes, como en seguida veremos, pero en el extremo opuesto nos encontramos con algunos sacerdocios que requieren la participación de la pareja, como el caso del flamen Dialis y la flaminica y, ya en época republicana, el del *rex sacrorum* y la *regina*, aunque estos últimos verdaderamente repetían operaciones que durante la monarquía competían al rey político y a la reina. Hasta tal punto puede llegar esta conjunción litúrgica entre el sacerdote y su esposa, que si moría la flaminica, el flamen tenía que renunciar al sacerdocio y convertirse en un privado. Además los hijos de este matrimonio servían asimismo en actos cultuales como asistentes.

A continuación, vamos a fijarnos en las características de los principales sacerdocios, pero no de todos sino tan sólo de aquellos que nacieron en época arcaica. Respecto al rey, las importantes funciones de culto que desempeñaba, fueron en gran parte asumidas por el *rex sacrorum* cuando se introdujo la República, por lo que de él se hablará más adelante. Nosotros nos limitaremos aquí a los llamados sacerdocios numaicos (pontífices, augures, feciales, flamines, salios y vestales) y a otras corporaciones menos importantes pero de gran antigüedad, como la de los arvales.

Pontífices

Se trata sin duda del sacerdocio de mayor importancia, sobre todo a partir de la instauración del régimen republicano. Los pontífices constituían un colegio sacerdotal, formado en origen quizá por tres miembros, aunque las informaciones al respecto son bastante contradictorias, número que con posterioridad fue incrementado hasta alcanzar a finales de la República un total de quince, ayudados por otros tres de inferior categoría denominados *pontifices minores*. Uno de ellos gozaba de una posición superior, el *pontifex maximus*, hasta el punto que puede pensarse que los demás eran como una prolongación de su propia figura. Esta superioridad de los pontífices viene ante todo denunciada por el significado de la palabra *pontifex*, ya discutido desde la antigüedad. Entre todas las etimologías propuestas, la crítica moderna parece en general admitir una derivación a partir de *pons* y *facere*, siguiendo una tendencia ya conocida por los antiguos que lo ponían en relación con la construcción y conservación de los primitivos puentes de madera (Varrón, *Sobre la lengua latina* V, 83); sin embargo, el significado del término *pons* no parece que deba referirse a ningún hecho material, pese a las relaciones que existían entre el puente Sublicio de Roma, construido sin elementos de hierro, y los pontífices, pues en otras ciudades del Lacio hay constancia de estos sacerdotes pero no de puentes de tales características. Probablemente la palabra contiene el antiguo valor indoeuropeo de «camino», «vía», etimolo-

gía que concuerda con la de *rex*, término que deriva de la raíz indoeuropea *reg-* y cuyo significado indica una operación de fuerte carácter mágico-religioso, tratándose en definitiva de marcar la línea, la vía a seguir. Por esta razón, algunos piensan que con anterioridad a la institución de la monarquía, los primitivos latinos estaban regidos por el pontífice, lo cual sin embargo parece muy poco probable, puesto que la realeza se sitúa en los mismos orígenes de la civilización latina.

En la época arcaica, el pontífice máximo aparece sobre todo como el segundo por detrás del rey para todas las cuestiones relativas a la organización de la religión pública. Ahora bien, fue con la llegada del régimen republicano cuando el pontífice alcanzó una posición de privilegio, pues si bien la realeza se mantuvo relegada al orden sacerdotal, fue el pontífice el que heredó la mayor parte de las funciones sagradas que previamente había desempeñado el rey. Los pontífices tienen como obligación principal la supervisión de la religión pública en cualquiera de sus manifestaciones: son ellos los que asisten técnicamente al magistrado cuando éste actúa como representante de la comunidad ante los dioses, también los que se encargan del cumplimiento del culto en aquellos templos o festividades que no tienen unos sacerdotes propios. Son depositarios e intérpretes de las tradiciones y del derecho divino, conservando las fórmulas y los rituales y velando por su pureza. Sus funciones van más allá del ámbito meramente religioso, convirtiéndose en guías de la comunidad. Así, poseen el conocimiento de las fórmulas que permiten iniciar una acción judicial, habida cuenta que el derecho se encuentra fuertemente imbuido de principios sacros, pues el proceso de laicización no comenzó verdaderamente sino con la Ley de las XII tablas a mediados del siglo v a.C. Aun así, eran ellos los que sancionaban solemnemente importantes actos jurídicos, como la forma principal de matrimonio (*confarreatio*), la adopción, el testamento, etc. Disponían de archivos donde guardar todos sus documentos, que incluían entre otras cosas notas de jurisprudencia e incluso los primeros registros históricos que conoció Roma, los *Annales Maximi*, redactados en forma telegráfica con los acontecimientos más importantes de cada año.

El pontífice máximo gozaba de las mayores facultades específicas de su cargo. Heredero religioso del monarca, asumió competencias sobre el calendario, así como la disciplina sacerdotal y el nombramiento de algunos cargos sacerdotales, como el flamen Dialis. Gran importancia tiene la tutela que ejerce sobre las vestales, siendo el pontífice máximo el que tenía capacidad para elegirlas y el que podía castigarlas, lo mismo que antes había sido competencia del rey. Por ello mismo, la Regia pasa en la República a ser patrimonio religioso del pontífice y el único que podía sacrificar en su interior. La faceta profana de estos sacerdotes alcanza en el pontífice máximo su expresión culminante, hasta el punto de que llega a representar un caso límite entre magistratura y sacerdocio. Disponía de algunos de los poderes fundamentales del magistrado, como el *auspicium,* o facultad para consultar a los dioses en relación con un acto público, y quizá también el *imperium*, o autoridad suprema de mando; tenía derecho a algunos de los símbolos externos del poder civil, como la *toga praetexta*, y el ser acompañado por lictores. Su insignia más representativa era la *dolabra*, una especie de hacha de origen muy antiguo que refuerza esta faceta de poder civil que detenta el pontífice.

Augures

Es el otro gran colegio sacerdotal de importancia pública, al tener como misión fundamental la consulta de los auspicios en nombre de la ciudad, y de ahí el nombre oficial que tenía la corporación, *augures publici populi Romani quiritium*. Su número originario era tres y se elegían por cooptación, igual que los pontífices; los miembros del colegio estaban siempre en relación con las tres tribus «romúleas» de los Ramnes, los Tities y los Luceres, y por tanto su incremento era proporcional a las mismas (6, 9, 15), hasta que en época de César se estabilizó en 16.

Los augures eran expertos en la ciencia que interpretaba la voluntad divina, pero también poseían la facultad para atraer sobre personas y cosas una fuerza sobrenatural. El término *augur* procede de la raíz *auc-* que tiene el valor de «aumentar», «incrementar», y de donde derivan también otras palabras de la terminología política romana, como *auctoritas* y *augustus*. En este caso, el augur es entonces aquel que procura el aumento, es decir, que mediante una acción ritual confiere a la persona o cosa objeto del rito un poder místico que predispone a la divinidad a su favor. Este acto ritual recibe el nombre de *inauguratio* y se aplicaba a campos muy diversos, como la investidura de determinados sacerdocios y la legitimación religiosa y política de templos y algunos locales; también la ciudad era sometida a una inauguración ritual. Ahora bien, quizá la aplicación más importante de este rito, durante la época arcaica que ahora más nos interesa, fuese a propósito de la investidura del rey. Una vez que éste había obtenido la aprobación popular (*lex curiata de imperio*) y la confirmación (*auctoritas*) del Senado, se procedía a la investidura, que comprendía dos ritos protagonizados ambos por el augur. El primero era la *auspicatio*, es decir, la observación del vuelo de las aves y otros signos que enviaba la divinidad, la cual manifestaba su conformidad con el acto que se iba a realizar; el segundo rito era una operación augural, la *inauguratio*, mediante la cual el augur concentraba en sí y transmitía al rey la fuerza sobrenatural que le permitiría gobernar de acuerdo con la divinidad.

La técnica empleada era la siguiente. El augur se situaba por lo general en un lugar elevado, desde donde se obtenía una buena visión. En Roma existían varios de estos centros augurales, como el *Auguratorium* del Palatino, vinculado a la leyenda de la fundación de Roma, pues fue allí donde Rómulo observó los signos divinos, y sobre todo el *Auguraculum* del Arx, en el Capitolio, que a partir del siglo VI a.C. se convirtió en el principal lugar de observación para los augures. La primera operación consistía en la delimitación del espacio sagrado, para lo cual el augur trazaba con su bastón ritual, el *lituus*, un rectángulo imaginario en la bóveda celeste, llamado *templum*, cuyo centro geométrico coincidía con la situación del sacerdote, quien miraba normalmente al sur (en ocasiones también al este). Entonces se procedía a la observación de los signos, por lo general el vuelo de las aves, y se tenían por favorables todos aquellos que procedían de la izquierda. Pero también se tenían en cuenta otros factores, como las especies de aves que observaba, las características de su vuelo, los sonidos que emitían, su número, y todo ello servía al augur para determinar cuál era la voluntad divina a propósito de la cuestión que se consultaba.

Los augures constituían un *collegium* en el sentido estricto del término, es decir todos sus miembros eran iguales y cada uno de ellos poseía todo el valor de su conoci-

miento, al contrario de lo que ocurría en el colegio pontifical. Sin embargo, conviene hacer una salvedad, pues en la primera etapa de la monarquía los reyes gozaban de la cualidad de los augures pero sin pertenecer al colegio. En efecto, los más antiguos reyes latinos poseían el conocimiento de la ciencia augural e incluso Rómulo y Remo actuaron como augures en su disputa cuando la fundación de Roma. El rey de la primera etapa de la monarquía romana era augur y se le califica como *optimus augur*, esto es, el más capacitado entre todos los augures, y prueba de ello es el símbolo de su poder, que no es otro que un *lituus*. A partir de Tarquinio Prisco la concepción de la monarquía cambia y el rey pierde sus facultades augurales, situación que heredarán los magistrados republicanos. El colegio de los augures adquiere entonces un protagonismo muy destacado en la vida política, pues sus componentes gozan de una posición autónoma frente al rey y a los magistrados, con los cuales se enfrenta alcanzando siempre el éxito, pues uno y otros tienen que someterse a sus dictámenes.

Flamines

Los flamines son sacerdotes especializados en el culto a una divinidad concreta, es decir no constituyen un colegio ni ningún otro tipo de asociación o cofradía sacerdotal. Cada uno de ellos es completamente autónomo respecto a los demás, actúa en solitario y dedica sus actos a un dios particular, y ésta es precisamente su característica más sobresaliente. Existían quince *flamonia*, tres mayores y doce menores. Aunque la creación de todos ellos es atribuida por la tradición a Numa Pompilio, tan sólo la de los mayores puede ser aceptada, pues los menores debieron aparecer en épocas posteriores. Naturalmente son los primeros los que tuvieron una mayor importancia y de los que se posee mayor cantidad de información: sus denominaciones oficiales eran *Dialis*, por estar dedicado a Júpiter, *Martialis* a Marte y *Quirinalis* a Quirino.

Según Tito Livio (I.20.2), Numa creó los flamines para que los deberes religiosos del rey no fuesen nunca abandonados por el cumplimiento de sus otras obligaciones. De esta manera, estos sacerdotes asumieron sobre sus personas los tabúes e incompatibilidades que presentaba la institución monárquica, derivadas de la necesidad de atender simultáneamente las funciones política, militar y religiosa. Ahora bien, de los tres flamines fue el Dialis el que cargó con la mayor parte de las mismas, hasta el punto que aparece como un verdadero «doble» del rey. Así se aprecia en sus deberes rituales, que en general difieren poco de los del monarca, y prueba de la estrecha relación entre ambos está en la coincidencia en determinados símbolos. Sin embargo, es en sus prohibiciones, en sus *caerimoniae*, donde reside la personalidad de este sacerdocio y le diferencia del rey.

Si con anterioridad se ha dicho que el sacerdote romano es más un ciudadano que una persona dedicada a la divinidad, en el caso del flamen Dialis se rompe por completo esta afirmación, puesto que en él se puede entrever un estadio muy antiguo del pensamiento religioso, cuando el sacerdote se presenta como un concentrado de fuerzas sagradas. Estas características se reflejan en los tabúes a que estaba sometido, de los cuales da cuenta Aulo Gelio en un texto, que pese a su longitud, conviene recordar:

> Para el flamen Dialis es un sacrilegio montar a caballo, así como ver... el ejército bajo las armas. Así se explica que muy raramente un flamen Dialis fuese cónsul, pues

las guerras eran dirigidas por los cónsules. No tiene derecho a pronunciar un juramento, ni a llevar un anillo, a no ser que esté partido y sin piedras. No puede llevar el fuego fuera de su casa, salvo para un uso religioso. Si un hombre encadenado entra en su casa hay que soltarle y sacar sus ataduras por el *impluvium*, hacia el tejado, y desde ahí arrojarlas a la calle. El flamen no lleva nudo alguno en su *apex* [gorro ritual terminado en punta], ni en su cinturón, ni en ninguna parte de sus vestiduras. Si alguien es conducido para ser azotado y se echa a sus pies como un suplicante, será una impiedad golpearle ese día. Los cabellos del flamen no pueden ser cortados más que por un hombre libre. No puede tocar una cabra, ni carne cruda, ni hiedra, ni haba, y ni siquiera pronunciar su nombre. No puede pasar bajo una parra. Las patas de su cama deben estar embadurnadas con una fina capa de barro. No debe pasar más de tres noches seguidas fuera de esta cama y ningún otro tiene derecho a acostarse en ella. A sus pies debe haber una caja con dulces y tortas rituales. Sus uñas y cabellos cortados deben enterrarse bajo un *arbor felix*. Para él cada día es de fiesta religiosa. No pueden salir al aire libre sin la cabeza cubierta con su gorro y no hace mucho tiempo que los pontífices les han permitido estar en lugar cubierto con la cabeza desnuda... No puede tocar la harina mezclada con levadura. No se quita la ropa interior más que en lugares cubiertos para no estar desnudo al aire libre, bajo las miradas de Júpiter. En los banquetes sólo el *rex sacrorum* está por delante de él. Cuando pierde a su mujer, tiene que abandonar su sacerdocio, y su matrimonio no puede ser roto más que por la muerte. Jamás entra en un lugar donde se quema a los muertos y nunca toca un cadáver, pero puede participar en un funeral (*Noches áticas* X, 15).

También la flaminica, la esposa del flamen Dialis, se ve sometida a similares prescripciones, debiendo además observar algunas que le son particulares. Muchas de estas prohibiciones pueden tener una interpretación coherente con el sistema religioso romano, pero otras eran inexplicables ya para los antiguos, reducto en definitiva de unas costumbres de gran antigüedad y cuyo recuerdo se perdió para siempre. Pese al prestigio que poseían los titulares de este sacerdocio, no deja de ser cierto que cada vez eran menos los candidatos a ocuparlo, pues conforme se olvidaba el sentido de las prohibiciones, menos disposición había para soportarlas. Además se exigía como requisito que el sacerdote y su esposa fuesen hijos nacidos de un matrimonio unido por la *confarreatio*, y que ellos mismos también estuviesen unidos por un matrimonio de estas características, lo que todavía complicaba más la sucesión del sacerdocio. Muchas veces el pontífice máximo, encargado del nombramiento, designaba en contra del deseo del afectado, y a finales de la República era casi imposible encontrar a quien ocupara el puesto, como recuerda Tácito (*Anales* IV, 16).

Respecto a los otros flamines mayores, la información disponible es muy escasa. Sin duda alguna, en origen también debieron estar muy próximos al rey, aunque en una posición secundaria por detrás del Dialis; de la misma manera, el Martialis y el Quirinalis se veían también sometidos a determinadas prescripciones, pero que en ningún momento llegaban al ritualismo del Dialis. Todos ellos utilizaban la misma vestimenta, se veían determinados por la *confarreatio* y no debían abandonar Roma durante más de una noche. Se sabe que el flamen Martialis sacrificaba en el ritual del Equus October, mientras que el Quirinalis participaba activamente en algunas festividades de carácter agrario y aparece asimismo estrechamente vinculado a las vestales. Los tres flamines mayores oficiaban conjuntamente sólo en ocasión del sacrificio a Fides.

Sobre los flamines menores las informaciones son escasísimas, comenzando por

el desconocimiento que se tiene de algunos. Las fuentes mencionan a la mayoría (Volturnalis, Palatualis, Furrinalis, Floralis, Falacer, Pomonalis, Carmentalis, Portunalis, Volcanalis), pero pronto cayeron en el olvido. De algunos se sabe tan sólo que participaban en determinadas fiestas y que cada uno de ellos estaba vinculado a una divinidad específica. Con este mismo título se conoce al sacerdote sacrificador de cada una de las curias, el *flamen curialis*.

Fetiales

Son los sacerdotes encargados de las relaciones de Roma con el exterior, sobre todo por lo que hace referencia a la declaración de guerra y al tratado de paz. Son los depositarios del *ius fetiale*, es decir, un conjunto de normas de derecho sacro que aseguran el consentimiento de los dioses en las actuaciones del Estado romano más allá de sus fronteras. De aquí surge el concepto de «guerra justa y santa», *iustum piumque bellum*, en virtud de la cual las campañas romanas de conquista eran consideradas como acciones de legítima defensa y por tanto sancionadas por la divinidad. Los feciales eran por consiguiente quienes mediante el cumplimiento de determinados rituales, certificaban estos objetivos.

Los feciales eran veinte, pero esta cantidad necesariamente corresponde a una época bastante avanzada. Es probable que en origen fuesen solamente tres, pues tal era el número de las comisiones senatoriales formadas por *legati* que durante la República fueron poco a poco sustituyendo a los feciales en algunas de sus competencias tradicionales. De todas maneras tan sólo se conocen dos, que parecen haber desempeñado un papel más destacado: se trata del *verbenarius*, así llamado por una hierba que recogía, y del *pater patratus*, llamado también en ocasiones *princeps fetialium* por la función dirigente que desempeñaba en el seno de esta corporación sacerdotal.

La tradición atribuye la creación de los feciales a Numa, pero uno de las funciones más importantes que cumplían, el ritual de declaración de guerra y en general todo la *fetialis religio*, se dice que fue introducida en Roma por el rey Anco Marcio, quien la tomó prestada del pueblo itálico de los equícolas. El ritual consistía en lo siguiente. La primera operación era la recogida, con el consentimiento del rey, de las hierbas sagradas (*sagmen*, *verbena*) en el Capitolio, que eran custodiadas por el *verbenarius*. Estas hierbas, que debían ser arrancadas con la raíz e incluso con terrones pegados, simbolizan el suelo romano que los feciales llevan consigo al país enemigo, como dando a entender que no llegan a salir del territorio romano. Cuando alcanzan las fronteras de este último y antes de penetrar en el de la ciudad enemiga, los feciales pronuncian las siguientes invocaciones, cuyo texto nos ha conservado Tito Livio:

> Una vez que llega a las fronteras del país al cual dirige la reclamación, el enviado se cubre la cabeza con el *filum* (un velo de lana) y dice: «Escucha, Júpiter; escuchad, fronteras de tal o cual pueblo (aquí lo nombra), y que también me escuche el *Fas* (derecho sagrado). Yo soy el representante oficial del pueblo romano; vengo encargado de una misión justa y santa; que se tenga fe en mis palabras». Expone sus quejas y toma a Júpiter por testigo: «Si reclamo que me sean confiadas como propiedad del pueblo romano aquellas personas y cosas contrariamente al derecho humano y divinos, no permitas que vuelva a ver mi patria.» Recita esta fórmula franqueando las fronteras, se la repite al primer hombre que encuentra, la repite entrando en la ciu-

dad, la repite penetrando en el foro, con algunas ligeras modificaciones en la invocación y en la fórmula del juramento (I, 32, 6-8).

A continuación, el fecial expone sus reclamaciones ante los representantes políticos de la ciudad enemiga, concediéndoles un plazo de treinta días. Si al cabo de este tiempo las quejas no son satisfechas, entonces se procede a la declaración formal de la guerra, en la que el fecial lanza sobre el territorio enemigo la llamada *hasta sanguinea praeusta*, esto es, una lanza de madera, sin inclusión de metal, con la punta endurecida al fuego.

La conclusión de los tratados de paz estaba acompañada de rituales asimismo muy precisos y detallados. Estos tratados requerían una sanción divina, y era por tanto obligación de los feciales procurar que así se cumpliera. Una vez que los diplomáticos habían llegado a un acuerdo sobre las cláusulas del tratado, se procedía a la sanción religiosa, en la que el *pater patratus* ocupaba de nuevo una posición de protagonista. Tito Livio proporciona una vez más la fórmula utilizada, esta vez aplicada a la paz que siguió a la victoria de Roma sobre Alba Longa durante el reinado de Tulo Hostilio:

> [El *pater patratus*] recita a este efecto una texto complicado, una larga fórmula jurídica que es inútil reproducir aquí. A continuación da lectura a las cláusulas del tratado y añade: «Escucha, Júpiter; escucha, *pater patratus* de Alba; escucha también, pueblo albano. Estas cláusulas, tales como han sido leídas en alta voz, de principio a final, según estas tablillas de cera, sin mala fe, y tales como en este lugar y en este día han sido claramente comprendidas, el pueblo romano jamás será el primero en separarse de ellas. Si así fuese por una decisión oficial o por mala fe, entonces ese día, tú, Júpiter, golpea al pueblo romano como yo voy a golpear a este cerdo en este lugar y en este día, y que el golpe sea tanto más violento conforme a tu mayor fuerza y poder (I, 24, 6-8).

El cerdo era sacrificado con un cuchillo de sílex que se guardaba en el templo de Júpiter Feretrio, quien como vemos era invocado como garantía del tratado. Según otra fórmula, transmitida por Polibio (III, 25, 6-9), el fecial lanzaba una piedra aceptando que si faltaba al juramento, aceptaba caer como ella.

Vestales

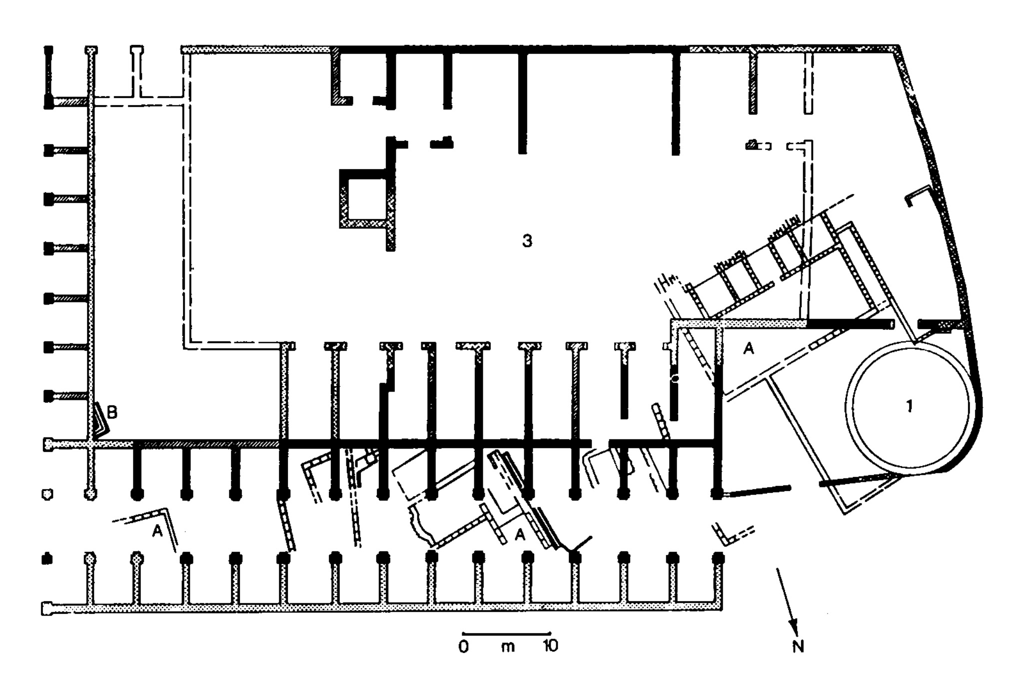
Era el único sacerdocio estrictamente femenino de Roma, si excluimos a aquellas otras sacerdotisas que lo son en virtud de su matrimonio, bien con el rex sacrorum o bien con el flamen Dialis. Su existencia es por otra parte algo muy peculiar de la civilización religiosa latina, no encontrándose nada parecido en otras culturas del mundo clásico. El nombre oficial de estas sacerdotisas era el de *virgines Vestales*, y estaban presididas por la *virgo maxima*. Eran seis en número desde comienzos el siglo VI a.C., pero es probable que originariamente fuesen tres, reclutadas en relación a las tres tribus «romúleas», según parece desprenderse de un paso del gramático Festo (468L).

Las vestales y su actividad religiosa representan el hogar comunal, surgiendo de la transposición de elementos que originariamente eran exclusivos del ámbito doméstico a un nivel que ya afecta a toda la comunidad. Así, la forma redonda del pro-

pio templo de Vesta no parece sino un reflejo de la antigua cabaña como morada familiar; la elaboración de ciertas sustancias rituales, como en seguida veremos, y el mantenimiento del fuego, no son sino la sacralización de funciones que realizaban las mujeres en sus casas; de la misma manera hay que comprender su participación en rituales de fertilidad, pese a ser vírgenes, y sobre todo su estrecha vinculación con el rey, considerado como padre de toda la comunidad romana: a este respecto conviene recordar la ya mencionada proximidad topográfica entre la Regia y el complejo religioso de Vesta.

Las vestales eran reclutadas por el monarca, y en época republicana por el pontífice máximo, entre las niñas con una edad comprendida entre los seis y los diez años y permanecían consagradas durante treinta años, al cabo de los cuales regresaban a la vida laica. Esta *captatio* implicaba que la nueva vestal salía del entorno familiar, escapaba a la *patria potestas*, y al mismo tiempo adquiría plena capacidad para testar, acciones ambas que estaban negadas a la mujer; pero no se trataba de una total libertad jurídica, pues entraban en la tutela del rey o del pontífice máximo.

Las vestales debían permanecer vírgenes durante todo el tiempo que estaban al servicio de la diosa. La violación de este sagrado principio traía consigo la muerte. La pena que se imponía a las vestales impuras debió variar con el paso del tiempo. En un principio es probable que el castigo fuese la flagelación, que luego quedaría reservada para las faltas menores, o la inmersión en el Tíber, pero a partir del rey Tarquinio Prisco, cuando se llevó a cabo una reorganización en este sacerdocio, se introdujo el castigo que ya permaneció inalterable: el enterramiento en vida. Se trata sin duda de uno de los espectáculos más macabros de todo cuanto se conoce de la an-



Casa de las Vestales: 1.ª fase (A: republicana y protoimperial) y 2.ª fase (neroniana).

tigua Roma. Una vez confirmada la sentencia de *incestum*, la vestal condenada era conducida en el interior de una litera, cerrada a la vista exterior, en una triste procesión desde la Regia, donde se había celebrado el proceso, a través del Foro hasta la puerta Collina, en cuyas inmediaciones se encontraba el Campus Sceleratus. En tan siniestro lugar, en el *agger* situado junto a los muros de la ciudad, se abría una cavidad en la que se depositaban algunos muebles, una lámpara y alimentos; allí se introducía a la vestal y a continuación se cerraba y se cubría con tierra, muriendo la desgraciada por axfisia o por hambre. Por su parte, aquel que tanto había contribuido a que la vestal perdiera su virginidad, era azotado en el Comicio hasta producir su muerte.

La principal función de las vestales era el mantenimiento del fuego sagrado, y si éste se apagaba había que encenderlo de nuevo pero de forma ritual, es decir, frotando dos trozos de madera procedentes de un *arbor felix*. Además, las vestales todos los días invocaban a los dioses por la salud de Roma, oraciones sin las cuales la ciudad no podría subsistir, si hacemos caso de Cicerón (*Pro Fonteyo*, 17); en el mismo sentido hay que considerar una misteriosa y antigua frase que las vestales dirigían frecuentemente al rey: *«Vigilasne, rex? Vigila!»* (Servio, *Comentario a la Eneida* X, 228). Las vestales preparaban también sustancias que se utilizaban en los sacrificios, como el *muries* y la *mola salsa*, y el *suffimen* empleado en la festividad de las Parilia. Estas sacerdotisas representan pues la pureza en su más alto grado al tener que mantener intacta su virginidad, pero ello y en clara evidencia de ambigüedad, lo que por otra parte no es extraño en la concepción religiosa romana, no les impedía participar en celebraciones de carácter agrario y de fecundidad, como las Parilia y las Opiconsivia y sobre todo en el ritual de Bona Dea, donde probablemente se desarrollaban escenas orgiásticas; en similar sentido cabe entonces explicarse que entre los objetos celosamente guardados en el templo de Vesta se encontraba el *fascinus*, un símbolo fálico que se exponía en ocasión del triunfo acoplado al carro del triunfador.

Salii

Los salios era una cofradía sacerdotal constituida por doce miembros, creada según se decía por Numa en honor de Marte. Años más tarde, durante el reinado de Tulo Hostilio, fue instituida una segunda cofradía saliar, esta vez para el servicio del Quirino, cuyos miembros recibieron el nombre de *Salii Agonales* o *Collini*, nombre este último en razón a la zona de Roma donde se localizaba su sede, mientras que los primeros, con el fin de diferenciarse de estos últimos, fueron llamados *Salii Palatini*, ya que tenían su centro en el Palatino. Aquí, en la Curia Saliorum, se guardaban algunos objetos sacros de gran valor, como el *lituus* que se supone había utilizado Rómulo y una estatua de Marte armado de una lanza; por su parte, los *Collini* disponían también de una sede donde conservaban unos libros rituales.

Se trata de un sacerdocio de carácter militar, distinguiéndose entre ellos dos categorías de *seniores* y de *iuniores*, idéntica estructura que desde la reforma serviana existía en el ejército romano. Estaba presidido por un *magister,* quien a su vez se veía auxiliado por un *praesul*, que dirigía la danza, y por un *vates*, que entonaba el canto, actividadas ambas fundamentales en los rituales de los salios. Su atuendo era el típico de un soldado: una túnica corta de color rojo, una coraza metálica sobre ella y un yelmo, también de metal, con un ápex; el armamento estaba constituido por un escudo bilo-

bulado en forma de «8» llamado *ancile*, una lanza y una espada. Según la tradición, un día cayó del cielo un escudo de estas características y Numa encargó al herrero Mamurio Veturio la fabricación de otros once, para que de esta forma no se conociera el auténtico y evitar que fuese robado, ya que inmediatamente se convirtió en uno de los talismanes que garantizaban la potencia de Roma.

La actividad religiosa de los salios ocupaba principalmente el mes de marzo, como preparación ritual a la campaña militar. Era entonces cuando se movían los escudos (*ancilia movere*) de su sitio y se paseaban por toda la ciudad en procesión, en la cual los salios danzaban y cantaban sus himnos. Este rito lo hacían los días 1, 9, 14, 19 y 23 de marzo y el 24 asistían a un sacrificio realizado por el *rex* en el Comicio. En el otoño volvían a aparecer los salios participando en la celebración del Armilustrium en el Aventino: estos ritos se conocían también como *ancilia condere*, es decir, los escudos se guardaban, señalando con ello de forma simbólica el fin de la campaña militar.

Un elemento característico de los rituales de los salios está definido por la danza. Dos términos se emplean para designarla, *saltatio* y *tripudium*. Este último indica que las evoluciones que hacían estos sacerdotes seguían un ritmo ternario, cadencia semejante a la que llevaban los sonidos rítmicos que producían al golpear sobre el escudo y a la de los himnos que cantaban. Estos últimos recibían el nombre de *carmen saliare* y consistían en unas invocaciones, en un latín muy arcaico, dirigidas a distintos dioses, sobre todo a Marte, Jano y Júpiter, así como a Mamurio Veturio, nombre que por otra parte parece esconder una reduplicación del de Marte. La *saltatio* debía ser, por el contrario, una danza más brusca en cuanto a sus movimientos, en la que estos sacerdotes efectuaban saltos rápidos quizá al estilo de una danza armada. Los salios no ejecutaban sus movimientos libremente, sino que repetían los que realizaba el *praesul*, y de ahí los términos de *amptruare* y *redemptruare* con los que se designaba respectivamente los movimientos de uno y de los otros.

Las sodalitates. *Los* fratres arvales

Los salios, y según algunos también los feciales, responden al concepto de *sodalitas*, esto es, un sacerdocio para el que se invoca un antiquísimo origen y cuyos rituales se enmarcan en un contexto muy primitivo. En su origen solían ajustarse a una organización de tipo gentilicio y por tanto sus miembros no eran elegidos sino que pertenecían a un clan en concreto. El número de doce se repite casi sistemáticamente en la composición de estas cofradías. Su intervención en el culto es muy puntual y tenía lugar en momentos muy concretos del año, pero alcanzaban tal consideración debido a su enorme antigüedad, que sus técnicas no podían desaparecer sin que toda la comunidad sufriera duramente sus consecuencias.

Entre estas *sodalitates* se encontraban los lupercos, ya mencionados, que cumplían ese ritual purificatorio en el mes de febrero y cuyos efectos se extendieron también al ámbito calendarial, ya que su acción purificaba el año que comenzaba en el inmediato mes de marzo, fecha de inicio del calendario en la Roma arcaica. Los salios, como acabamos de ver, también tenían un papel muy concreto, limitado a la función militar, con una intervención centrada mayoritariamente en los rituales de apertura de la campaña militar durante el mes de marzo. Otra cofradía de estas características esta-

ba formada por los *Sodales Titii*, instituidos según la tradición por Tito Tacio, efímero colega de Rómulo en el trono romano, para encargarse de los cultos sabinos que él había introducido en Roma. Se desconoce por completo cuál era la actividad de estos sacerdotes, pero su existencia está documentada hasta la época imperial, una vez que Augusto se preocupó por restaurarlo según los criterios de su política religiosa.

Más información se dispone sobre los *fratres arvales*, cuya acción se enmarca en el ámbito de los rituales agrarios. Se trata de un sacerdocio de gran antigüedad, pero nosotros lo conocemos a partir de la forma que adoptó tras la restauración de Augusto gracias a las excavaciones practicadas en el santuario de Dea Dia, cerca de la localidad moderna de Magliana, donde se ha recogido una gran cantidad de documentación epigráfica relativa a la organización y actividad religiosa de este sacerdocio, con una cronología comprendida entre los años 14 y 241 d.C. Sin embargo, los rituales de los arvales conservaron elementos de probada antigüedad, como el himno que entonaban, conocido a través de una inscripión del año 218 d.C. y redactado en un latín muy arcaico. Según una variante del mito, Acca Larentia era la mujer de Faustulo y nodriza de Rómulo y Remo; tenía doce hijos propios y cuando murió uno de ellos, situó a Rómulo en su lugar y fundó el sacerdocio de los arvales. Se trata sin embargo de una tradición muy reciente, producto de la propaganda política de Augusto, quien al restaurar la *sodalitas* de los arvales, él mismo se incluyó como miembro de la cofradía ocupando precisamente el puesto doce, esto es, el de Rómulo, identificación a la que acudía con bastante frecuencia. De todas formas, no puede existir duda alguna sobre el antiguo origen de este sacerdocio.

Los ritos de los arvales estaban dedicados a Dea Dia, una antigua divinidad de carácter agrario y relacionada con Saturno, de la cual sin embargo no se tienen grandes noticias al margen de esta relación con los *fratres*. Su santuario estaba situado en el quinto miliario de la Vía Campana, que enlazaba Roma con la desembocadura del Tíber pero siguiendo la orilla derecha del río, la *ripa Veiens*. Era aquí donde tenían lugar los rituales en su honor, festividad que no figuraba en el calendario. Ésta se celebraba a lo largo de tres días, pero que no eran consecutivos, pues tenían que ser dos días impares seguidos y el día par que venía inmediatamente, pudiéndose entonces elegir entre las dos series siguientes, 17, 19 y 20 de mayo o bien 27, 29 y 30 del mismo mes; la decisión era comunicada al pueblo durante los idus de enero por parte del *magister* del colegio. Pero antes de esta celebración, a comienzos de la primavera los arvales se reunían en el bosque sagrado de la diosa para realizar trabajos de limpieza, labores de desbrozo, retirar los árboles secos y caídos, plantar sus sustitutos, etc. Estas labores se acompañaban de invocaciones que incluían *indigitamenta* relativas a las mismas.

El primer día los sacerdotes, con su vestidura ritual formada por la toga *praetexta* y con la cabeza cubierta, se reunían en casa del *magister* y ofrecían a la diosa incienso y vino; a continuación se bendecían espigas secas y frescas, símbolo respectivamente del grano viejo y del nuevo todavía sin madurar, cerrándose la jornada con un banquete sagrado y la ofrenda de primicias. Después del día de descanso, la siguiente fase de la festividad se celebraba en el bosque de la Vía Campana, y comprendía diversos ritos expiatorios, una comida sacra, una procesión de todos los miembros de la cofradía adornados con coronas de espigas, una especie de siega ritual de las primicias, etc. Entre las operaciones rituales que cumplían se encontraban unas danzas bastante similares al *tripudium* de los salios, que ejecutaban al mismo tiempo que cantaban sus

himnos, en los cuales se invocaba a los Lares, a Marte, a los Semones, a Flora, a Jano, a Vesta y a divinidades indeterminadas (*sive deus sive dea*). El tercer y último día la celebración retornaba a Roma, a la casa del *magister*, y con unas operaciones similares a las del comienzo.

Los rituales de los *fratres arvales* tienen como finalidad propiciar el crecimiento estacional de la vegetación, como lo indica la misma denominación de estos sacerdotes (*arva* significa «campos cultivados»). Pero al mismo tiempo pudiera también comprender un significado de purificación, o en todo caso de protección del territorio frente al enemigo exterior. Esta segunda interpretación, que naturalmente no anula a la primera, se basa en la localización del templo y del bosque consagrados a la Dea Dia, situados como hemos visto en el quinto miliario de una de las vías que salían de Roma, por tanto, en una posición coincidente con las otras estaciones que intervenían en el ritual purificatorio de las Ambarvalia, cuya fecha de celebración terminó por ser también contemporánea con la fiesta de los arvales. Sin embargo, justo es reconocer que se trata de un aspecto muy discutido, lejos todavía de una solución segura.

El calendario

Con anterioridad ya se ha hecho referencia a la importancia del calendario, pero también a las dudas que suscita la reconstrucción que casi unánimemente propone la tradición. En efecto, lo que en términos generales se conoce como calendario «prejuliano» o «numaico», es uno de los aspectos más confusos que puede encontrarse en la historia de las instituciones religiosas romanas. Los antiguos sintetizaban la historia del calendario en dos grandes hitos, el reinado de Numa y la reforma de César; previamente al primero y entre uno y otro, la tradición tan sólo conoce intervenciones puntuales que se sitúan durante el reinado de Rómulo, bajo los llamados monarcas «etruscos» (Tarquinio Prisco o Servio Tulio) y en diferentes momentos de la República (el decénvirato, las leyes Hortensias del año 287, el año 153, etc.). Sin embargo, por lo que a las primeras fases se refiere, nos encontramos ante una reconstrucción artificial, llena de contradicciones.

El calendario es una institución de singular importancia, el armazón que regula y armoniza la vida de la comunidad, tanto en las relaciones entre los ciudadanos, como entre estos y las instancias políticas y por último con la divinidad. Por tanto su creación necesariamente ha de elevarse a los orígenes mismos de la ciudad, pues ésta es inconcebible sin un soporte de tales características, y así lo interpretaron los antiguos cuando concedieron a Rómulo y sobre todo a Numa un protagonismo indiscutible en la historia del calendario. Un sector de la tradición, tras el año decamensual existente en época de Rómulo, atribuía a los reyes del siglo VI a.C. la introducción de un nuevo calendario de doce meses y trescientos cincuenta y cinco días, y la crítica moderna parece darle la razón: en efecto, este calendario con calendas, nonas e idus y con su punto de referencia topográfico en el Capitolio, no puede elevarse a una época tan antigua, mientras que por el contrario se adapta perfectamente a la Roma de comienzos del siglo VI a.C.

En el panorama religioso arcaico figura una serie de ceremonias que podríamos denominar calendariales, que se celebran periódicamente y en las que el rey, o su sus-

tituto natural el flamen Dialis, desempeñan el papel de protagonistas: se trata de los rituales que tenían lugar en las calendas, las nonas, los idus y las nundinas. El día primero de cada mes, llamado calendas, un *pontifex minor* —que en origen sería un *calator*— comunicaba al rey la aparición de la luna nueva y éste, reunido el pueblo en la curia Calabra sobre el Capitolio, anunciaba cuándo serían las nonas, si el quinto o el séptimo día del mes, para que de esta manera todos los ciudadanos, y especialmente aquellos que residían en el campo, acudieran a su nueva convocatoria; al mismo tiempo, la regina sacrificaba en la Regia en honor de Juno. Consecuentemente en las nonas se celebraba los llamados *sacra nonalia*, ocasión en la que el rey, situado en el Arx, comunicaba a todo el pueblo, reunido probablemente a los pies del Capitolio, las fiestas de ese mes. En los idus (día decimotercero o decimoquinto según el mes) se celebraba el denominado *ovis idulis*, esto es el sacrificio de una oveja a Júpiter por parte del flamen Dialis; el acto final de este ritual tenía lugar en el templo de Júpiter sobre el Capitolio, pero se iniciaba con una procesión a través de la vía Sacra que probablemente partía de la Regia. Por último, durante las nundinas, días de mercado que se celebraban de forma periódica, la flaminica sacrificaba en la Regia, mientras que el rey trataba directamente con los ciudadanos según la costumbre etrusca.

Según se puede observar, en todas estas ceremonias el monarca, así como su entorno topográfico más inmediato (Regia, vía Sacra, templo de Júpiter Capitolino), adquiere una significación de enorme importancia. El rey se convierte en el auténtico protagonista del calendario, quien con su actuación asegura el decurso normal del tiempo. Se presenta por tanto como garante de la estabilidad de la comunidad romana, eslabón imprescindible en la cadena que les vincula a la divinidad. Pero esta función no es quizá exclusiva de la monarquía arcaica, sino que probablemente ya la representaba el rey más antiguo, aquél anterior a la ciudad, cuyo entorno natural eran las primitivas cabañas, tal como podría deducirse a partir de la festividad del Regifugium.

Según cuenta Plutarco (*Moralia*, 279 c-d), el día 24 de febrero y en presencia de los salios, el rey celebraba un sacrificio en el Comicio e inmediatamente huía del Foro tan rápido como podía. Éste es el núcleo de la festividad del Regifugium, es decir, «la huida del rey», cuyo significado originario es bastante misterioso. Los romanos de época republicana conmemoraban en este día la supresión de la monarquía, pero ellos ya habían perdido el recuerdo del valor de la fiesta. En Atenas existía un ritual hasta cierto punto parecido, pues durante las Buphonia el sacerdote sacrificador, tras haber dado muerte al toro, salía huyendo. En este caso la huida se explica por el juicio que a continuación se celebraba para determinar la responsabilidad en la muerte violenta de la víctima, como ya se ha visto en un capítulo anterior, por lo que algunos suponen que en Roma el sacrificio que cumplía el rey también debía comportar algún sentimiento de culpabilidad. Sin embargo, no parece que sea ésta la dirección correcta y la mayor parte de los investigadores se inclinan por ver en el Regifugium una festividad de tipo calendarial. Con anterioridad al siglo II a.C., el año civil en Roma comenzaba con el mes de marzo, de manera que el Regifugium, al igual que los Terminalia del 23 de febrero, eran fiestas celebrativas del final de año. Desde este punto de vista, la huida del rey simbolizaría entonces el año que termina: como se ha llegado a decir, el rey no sólo anunciaba el calendario, sino que también lo vivía.

Mayores problemas levanta otra festividad paralela a la anterior, las Poplifugia,

celebrada el día 5 de julio. Esta última presenta la singularidad de ser la única fiesta que se celebraba entre las calendas y las nonas del mes. Nuestro desconocimiento sobre las Poplifugia es prácticamente total. El término con que se denomina esta fiesta significa la «huida del pueblo», pero no se sabe en absoluto lo que quiere decir. Los antiguos daban dos tipos de interpretación, una histórica, según la cual los romanos habrían abandonado la ciudad ante la presencia de enemigos que varían según las versiones, y otra mitológica, que explicaba la huida del pueblo como consecuencia de la misteriosa desaparición de Rómulo.

El calendario se organiza de acuerdo con determinados criterios de eficacia ritual, de forma que, aunque no de una manera rígida, se destaca la aparición de ciclos que comprenden aquellas festividades dirigidas a un mismo objetivo. Aquí no vamos a considerar todas estas agrupaciones festivas, pues a algunas de ellas ya se ha hecho alusión en páginas anteriores y otras serán tratadas en capítulos sucesivos. Por tanto nos ocuparemos solamente de las fiestas relativas a la agricultura, a la guerra y a la maternidad.

Los ciclos agrarios

Ciertamente las festividades relativas al campo ocupan en la práctica todo el año, ya que las faenas agrícolas y en definitiva las preocupaciones del hombre por el rendimiento de la tierra, base de la subsistencia económica de la comunidad, no cesan en ningún momento. Sin embargo, tales fiestas se agrupan con una mayor intensidad en dos ciclos, uno en abril y otro en agosto que se duplica en diciembre.

Previamente a las de abril, el calendario agrícola romano comprende otras festividades en los meses de invierno y en febrero. Las primeras se centran en las Paganalia de enero y las Fornacalia de febrero. Se trata en ambos casos de dos *feriae conceptivae*, esto es que en origen no tenían un día fijo de celebración, sino que la situación de éste dependía probablemente de las fases de la luna. Estas festividades no figuraban en el calendario arcaico, hasta que en época avanzada se atribuyeron a una fecha concreta. Las Paganalia se incluían entre las *feriae sementivae*, es decir, aquellas que se relacionaban con la siembra, y se celebraban a finales del mes de enero en los *pagi* o aldeas que formaban el territorio romano. El ritual consistía en el sacrificio de una cerda preñada en honor de las diosas Ceres y Tellus, con la finalidad de promover el crecimiento del grano, cuyos síntomas se notaban con la aparición en las plantas de los primeros retoños en estos días finales de enero.

Las Fornacalia eran una festividad de febrero cuya celebración tenía que ser necesariamente anterior al día 17. Era la fiesta de la torrefacción del grano. Consistía en que el pueblo reunido por curias, que era la más antigua división de la sociedad romana, procedía en los hornos comunales al tueste del farro procedente de la cosecha del año anterior; la fiesta se completaba con sacrificios y libaciones realizadas con cierta modestia, recuerdo de la antiquísima época a la que se eleva la celebración. El farro era una variedad de cereal de gran importancia en el Lacio primitivo, pues hasta el siglo v a.C. constituía la principal especie alimenticia cultivable. Sin embargo, el farro no podía consumirse inmediatamente a su recolección, por lo que era almacenado y luego se tostaba para ser utilizado. Desde esta perspectiva, las Fornacalia se interpretan entonces como una festividad de las primicias y por ello se ce-

lebraban en febrero. Por otra parte, su importancia ritual era también muy señalada, pues con el farro las vestales confeccionaban la *mola salsa*, sustancia imprescindible en todos los sacrificios (el verbo *immolare*, sinónimo de sacrificar, significa precisamente rociar con la *mola*). En época primitiva esta fiesta tenía gran importancia, pero con el paso del tiempo, aunque siguió celebrándose con regularidad, su significado fue perdiéndose conforme decaía el propio sistema de las curias, y por ello se estableció que el día 17 de febrero, en ocasión de la festividad de las Quirinalia, todos aquellos que no habían sacrificado en las Fornacalia cumpliesen entonces con su obligación en la asamblea de todas las curias. Ésta es la razón por la que las Quirinalia eran también llamadas la «fiesta de los tontos», porque muchos no sacrificaban durante las Fornacalia porque desconocían a qué curia pertenecían, prueba palpable de la decadencia de la organización curiada.

El mes de marzo estaba especialmente consagrado a las festividades guerreras, como veremos inmediatamente, pero también albergaba alguna fiesta relativa a la agricultura, en concreto las Liberalia, celebrada el día 17. Estaba dedicada a Liber, antigua divinidad itálica de la fertilidad que luego sería vinculada a Ceres, formando con ésta y con su paredra Libera lo que se denomina la tríada plebeya. Liber fue también asociado al vino, y por tanto identificado con Dionysos. Esta divinidad pretendía propiciar la fertilidad agrícola y también la humana, y de ahí la presencia del falo en sus cortejos rústicos. Esta íntima relación con la fecundidad humana convirtió a Liber en una divinidad con rasgos curotróficos, de forma que era este día cuando el muchacho tomaba la *toga virilis*, es decir, se convertía en un hombre y también en recluta (*tiro*), capacitado para el servicio de las armas, razón por la cual la fiesta se incluía asimismo en el contexto perteneciente al ciclo de la guerra.

El grupo de abril era el más importante, como ya se ha dicho, y comprendía seis festividades situadas todas ellas en la segunda quincena del mes: Fordicidia (día 15), Cerialia (día 19), Parilia (día 21), Vinalia (día 23), Robigalia (día 25) y Floralia (día 27).

Las Fordicidia eran también una fiesta curial, pues cada curia sacrificaba por separado, mientras que el pontífice lo hacía en el Capitolio por toda la comunidad. El nombre de la fiesta deriva de *forda*, que significa vaca preñada, puesto que tal era la víctima que se sacrificaba en honor de Tellus. En el ritual participaban las vestales, cuya presidenta recogía las cenizas del feto que era quemado después del sacrificio. Se trata evidentemente de un ritual de fertilidad, en el que la esperanza de nueva vida que contiene la vaca se traslada a la tierra para que proporcione sus frutos.

Las Cerialia se celebraban en honor de Ceres, a quien en el año 493 a.C. se le dedicó un templo como divinidad principal de la ya mencionada tríada que formaba con Liber y Libera, y cuya manifestación ritual más destacada fueron unos juegos, los *ludi Cerialis*, que duraban una semana. Pero el culto a Ceres es muy anterior, pues se trata de una diosa itálica perteneciente a la esfera agraria y estrechamente relacionada con Tellus, con la que compartía el protagonismo en las *feriae sementivae* de las Paganalia: por ello no debe sorprender si las fiestas de estas dos diosas son consecutivas. El poeta Ovidio (*Fastos*, IV, 407 ss.) proporciona alguna información sobre la celebración que privadamente hacían los campesinos, quienes ofrecían a la diosa harina de escanda y sal, así como unos granos de incienso o en su defecto teas resinosas; como sacrificio debían inmolar una cerda. Respecto a la vertiente pública de la fiesta, apenas se tienen noticias.

Las Parilia ocupan una posición central en este ciclo agrícola de abril y estaban consagradas a Pales, por lo que la fiesta también es conocida como Palilia. Pales era una antigua divinidad de la naturaleza, de la que los mismos romanos no tenían un concepto muy claro, y así el calendario de Antium menciona las nonas de julio como dedicadas *Palibus duobus*, esto es, a las dos Pales. De todas formas, está claro que era una divinidad propiciadora de la reproducción animal, y por ello era muy venerada entre los pastores, y de la fertilidad agrícola. Al igual que las Cerealia, también las Parilia tenían una celebración privada y otra pública. Sobre la primera, de nuevo es Ovidio el principal informador (*Fastos* IV, 735 ss.), quien dice que los pastores ofrecían leche, pastelillos de mijo y otras ofrendas de alimentos, purificaban a sus animales con agua y encendían un fuego, en el que se quemaba azufre y *suffimen*, que ellos mismos saltaban después de haber recitado la plegaria ritual rogando por la protección de sus ganados. La celebración pública era oficiada por el rey y en ella participaban las vestales, que para esta ceremonia habían preparado el *suffimen*, sustancia purificatoria compuesta de la sangre de caballo de la festividad del Equus October, de las cenizas del feto de las Fordicidia y de tallo de haba. En las Parilia también se conmemoraba el *dies natalis* de Roma, es decir, el aniversario de la fundación de la ciudad. La elección de esta fecha se justifica en el simbolismo de las Parilia como momento central en el que brotan los retoños primaverales, pues de la misma manera la fundación de Roma significa el fin de una etapa oscura y subterránea y el nacimiento de una nueva época.

Dos días más tarde se celebraba las Vinalia, festividad que tenía otra versión en agosto, por lo que las de abril recibían el sobrenombre de *priora* y las segundas el de *rustica*. La divinidad protagonista de la fiesta era Júpiter, a la que muy posteriormente se añadió Venus. Según la leyenda, las Vinalia fueron instituidas durante la guerra que enfrentó a Eneas con Turno, quien solicitó la ayuda de Mecencio, rey etrusco de Caere, a cambio de un tributo consistente en la cosecha de vino, por lo que los latinos se lo ofrecieron a Júpiter si les concedía la victoria, como así resultó. Las Vinalia eran una festividad de las primicias en las que el vino nuevo, llamado *calpar*, elaborado con la cosecha de uva del año anterior, era ofrecido a Júpiter mediante una libación. Tan sólo a partir de esos momentos, el vino se convertía religiosamente en apto para el consumo, y como prueba de ello se decía que era ese día cuando el vino nuevo podía ser introducido en Roma (Festo, 323L), norma que según Varrón (*Sobre la lengua latina* VI, 16) también existía en la ciudad latina de Tusculum.

Al igual que de las Fordicidia y las Cerealia, también se decía que las Robigalia habían sido instituidas por Numa. La divinidad a quien estaba dedicada la fiesta era Robigo, de origen tan antiguo que los propios romanos desconocían su sexo. El nombre de esta divinidad hace referencia al añublo o verduguillo que padece el cereal, por lo que su presencia en el ciclo de abril iba encaminada sobre todo a evitar esta enfermedad y garantizar la maduración del fruto. El culto se celebraba en un bosque consagrado a Robigo y situado en el quinto miliario de la vía Claudia, según el testimonio de Ovidio (*Fastos* IV, 905 ss.). El ritual era dirigido por el flamen Quirinalis y la asistencia al mismo exigía una vestidura blanca. El flamen comenzaba recitando una oración para pedir a Robigo que protegiera el grano y favoreciera su maduración; a continuación echaba sobre el fuego vino, incienso y las vísceras (*exta*) de las dos víctimas sacrificadas, una cordera y una perra. Por otra parte, la localización del ritual en ese punto de la vía Claudia lleva a establecer una relación de las Robiga-

lia con las Ambarvalia, de manera que podría incluirse entre las festividades purificatorias de los campos y del primitivo territorio romano.

El ciclo agrario de abril se cierra con las Floralia, fiesta en honor de Flora. Este día no figura en el calendario arcaico por lo que es probable que en origen perteneciera al grupo de las *feriae sementivae* y por tanto careciera de día fijo de celebración. Flora en una antigua divinidad itálica de la vegetación y se decía que había sido introducida en Roma por el monarca sabino Tito Tacio, instituyéndose para su culto un flamen propio durante el reinado de Numa. Las Floralia adquirieron importancia en fechas más tardías, cuando a mediados del siglo III a.C., tras consultar a los Libros Sibilinos, se ordenó la construcción de un templo y la institución de unos juegos en su honor, que a partir del año 173 a.C. se convirtieron en anuales. Esta fiesta fue muy atacada en determinados círculos sociales por los excesos en que se incurría, pues las prostitutas hicieron de Flora su patrona y celebraban su fiesta como propia en un ambiente muy licencioso. Sin embargo, todo ello no era sino la expresión, aunque a algunos pudiera parecer muy cruda, de la sexualidad femenina, imprescindible en rituales propiciadores de la fecundidad.

El vino tenía un ciclo propio en el calendario romano, articulado en tres fiestas correspondientes a la vendimia, la fermentación del vino y el recibimiento del vino nuevo. Esta última acción era recordada en las Vinalia *priora*, como ya hemos visto, mientras que las otras dos tenían su lugar en las Vinalia *rustica* y en las Meditrinalia respectivamente. La primera era una fiesta que se celebraba el 19 de agosto, un mes de fuerte presencia agraria en el calendario. Al igual que las de abril, también estas Vinalia estaban dedicadas a Júpiter y en ellas oficiaba el flamen Dialis. Este sacerdote consultaba los auspicios a propósito de la vendimia, esto es, pedía permiso a la divinidad para iniciar la recogida de la uva, y apenas lo obtenía mediante una señal divina, sacrificaba una cordera a Júpiter (Varrón, *Sobre la lengua latina* VI, 16). Las Meditrinalia tenían lugar el 11 de octubre y nuevamente era Júpiter el protagonista, aunque en fecha más tardía se inventó una desconocida diosa Meditrina como patrona de la fiesta. Según Varrón (*Sobre la lengua latina* VI, 21), en esta festividad participaba el flamen Martialis, quien hacía una libación con el vino nuevo y viejo a efectos medicinales, con lo que sin duda se trataba de asegurar la transformación del mosto en vino uniendo en una libación sacra los dos extremos del proceso de vinificación.

El ciclo agrario del mes de agosto comenzaba prácticamente dos días antes de las Vinalia, cuando en el día 17 se honraba al dios Portunus en la festividad de las Portunalia, aunque de cuya celebración muy poco en realidad es lo que se conoce. Portunus, era una divinidad de las puertas y se le representaba con una llave. Su templo estaba situado en el Foro Boario, junto al Tíber, es decir, en la zona portuaria de Roma, y ya en fecha muy antigua se le identificaba con el griego Palaimón/Melikertes y por tanto se encuadraba en el ámbito de la navegación bajo la presidencia de Mater Matuta. Sin embargo, Portunus tenía también otras facetas, y así su sacerdote, el flamen Portunalis, tenía como misión ungir las armas de Quirino con una sustancia llamada *persillum*, y también era invocado cuando una vez recogido el cereal, se guardaba en los graneros, convirtiéndose por tanto en una divinidad que protegía el grano almacenado.

Este mismo carácter se encuentra en la festividad del 21 de agosto, las Consualia, dedicadas a Consus y a quien el pontífice máximo ya había sacrificado el 7 de julio. Consus es una antiquísima divinidad fundamentalmente de origen agrario, pero su

actividad no se limita a los granos almacenados, aunque ésta es la función que cumple en su fiesta estival, sino también a la siembra, faceta que representa en las Consualia del mes de diciembre. Por esta razón su altar, situado en el extremo oriental del valle del Circo, en una zona donde residían antiguas divinidades agrarias (Seia, Segetia, Tutilina), ocupaba el mismo lugar que un silo, es decir, estaba enterrado y sólo se descubría en ocasión de sus festividades. Pero además de su primitiva naturaleza agrícola, Consus adquirió ya en época arcaica ciertas connotaciones ctonias, como lo demuestra su identificación con Poseidón *Hippios*/Neptuno *Equestris*. Durante las Consualia se celebraban unos juegos que, a partir de la influencia etrusca introducida por los Tarquinios, incluyeron carreras de caballos. Según la tradición, fue durante estos juegos cuando se produjo el rapto de las mujeres sabinas por parte de los compañeros de Rómulo, puesto que la Roma recién fundada necesitaba el elemento femenino para asegurar su supervivencia. No es ésta la única vez que se pone en relación los juegos y el crecimiento demográfico de la ciudad, pues un episodio muy similar se contaba del héroe Caeculus, fundador de la ciudad latina de Praeneste. Entre los etruscos, los juegos ecuestres y los dioses infernales estaban muy vinculados a la fertilidad de la mujer, y por ello Tarquinio el Soberbio instituyó los llamados *ludi taurei* o *tauri*, con el fin de superar el maleficio de los muchos abortos que por aquel tiempo sufrían las mujeres romanas. Como puede observarse, Consus interpreta un papel muy destacado en el ámbito de la fertilidad agrícola y humana, siendo además incluido en el mito fundacional de Roma: por todo ello, quizá se trate de una de las divinidades más importantes de la religión romana arcaica.

Las Consualia de agosto eran seguidas el día 23 por las Volcanalia, de las que ya se ha hablado, aunque ahora conviene señalar su faceta agraria, reflejada en el sacrificio en honor de Ops *Opifera* que se realizaba junto al Volcanal. El día 24 era uno en que se producía la apertura del *mundus*, acto que ha sido puesto en relación con el almacenamiento de los granos, habida cuenta de esa vertiente agraria que, como veíamos, también ofrecía el *mundus*. Pero es el 25 de agosto cuando de nuevo entra en escena una gran divinidad del mundo agrícola, Ops, cuya vinculación con Consus es muy estrecha, hasta el punto de que se ha llegado a considerar a esta diosa como manifestación femenina de Consus. Así se refleja ante todo en el calendario, donde las fiestas de estas dos divinidades forman agrupaciones muy características: en agosto, el 21 las Consualia y el 25 las Opiconsivia, y en diciembre, el 15 las Consualia y el 19 las Opalia, mientras que la Ops de verano recibe significativamente el epíteto de *Consiva*, lo que remarca aún más su vinculación con Consus. En las Opiconsivia el ritual se celebraba en la Regia, en la capilla consagrada a esta diosa, que fue durante siglos su único lugar de culto, y donde sólo podían entrar el pontífice máximo y las vestales. En las Opalia de diciembre la diosa se desplazaba hacia el extremo del Foro, junto al altar de Saturno y al *mundus*. Precisamente dos días antes, el 17 de diciembre, se habían celebrado las Saturnalia, la gran fiesta de Saturno, divinidad en origen vinculada también al ámbito agrario y en concreto al de la siembra, cumpliendo una función igualmente representada por Consus dos día antes (Consualia del 15 de diciembre); posteriormente Saturno adquirirá otras connotaciones y su festividad una mayor importancia política, siendo algunos de sus elementos más destacados el tono bastante licencioso de la fiesta, la libertad con la que viven los esclavos durante ese día, en el que de hecho se igualan a sus amos, y la costumbre de hacer regalos, luego heredada por la Navidad cristiana.

Consus y Ops son, pues, dos divinidades muy próximas, pues ambas aseguran con su acción la alimentación y supervivencia de Roma. Pero entre ellas existe una coincidencia más, a saber, que tanto una como otra eran tenidas como la divinidad secreta que protegía los destinos de Roma, y cuyo nombre había que mantener oculto para evitar que los enemigos de la ciudad pudieran, a través del ritual de la *evocatio*, quitársela a los romanos y dejarles así completamente indefensos. Consus y Ops no eran sin embargo los únicos en identificarse con la divinidad secreta. En este mismo contexto ofrece un panorama muy singular Diva Angerona, cuya festividad, las Divalia, se celebraba inmediatamente después de las Opalia, el 21 de diciembre. Angerona era representada con la boca vendada o llevándose el dedo a los labios en gesto de silencio, pues de su boca no podía salir el nombre secreto. Angerona no tenía además templo propio, sino que se le rendía culto en el *sacellum* de Volupia, a los pies del Palatino, en una situación como si guardara uno de los accesos a esta colina.

Las festividades matronales

Si las festividades agrarias ocupan un lugar de excepción en el calendario arcaico, pues la tierra constituía el principal medio de vida de los primitivos latinos, aquellas otras de carácter matronal alcanzaron también un lugar muy destacado, ya que su cumplimiento significaba la garantía de la continuidad demográfica de la ciudad. Cuatro son las celebraciones que merecen ser señaladas dentro de este ámbito: las Carmentalia, las Matronalia, la festividad de Bona Dea y las Matralia.

Las Carmentalia se celebraban en honor de Carmenta, a quien ya nos hemos encontrado a propósito de la topografía religiosa del Foro Boario. La personalidad divina de Carmenta no estaba perfectamente certificada en los autores antiguos, pues según la tradición su presencia en Roma obedece a la mítica «colonización» arcadia conducida por Evandro, hijo de Carmenta, que era presentada como una mortal, mientras que en otras fuentes se la consideraba una ninfa. Pero se trata de reelaboraciones más tardías a partir de la influencia griega, pues Carmenta era en origen una figura latina, como lo demuestra su nombre, derivado de *carmen*, que significa profecía, poema y en general todo aquello que se recita mediante fórmulas. Las Carmentalia se celebraban en dos días, el 11 y el 15 de enero, separados por los idus del 13. El segundo día fue introducido según Ovidio (*Fastos* I, 619 ss.) en el año 215 a.C., cuando las matronas fueron privadas del derecho a usar un vehículo llamado *carpentum* y en protesta se negaron a parir provocando abortos; el Senado anuló el decreto y creó el segundo día de las Carmentalia como fiesta propiciatoria de los nacimientos. Aunque esta tradición no resulte del todo creíble, proporciona un elemento esencial de Carmenta, su vinculación a la maternidad, que junto a la función profética constituían los dos elementos principales de su personalidad. Un aspecto singular de Carmenta son sus epítetos claramente encontrados: *Prorsa*, *Porrima* o *Antevorta* y, en oposición, *Postvorta* o *Postverta*. Esta dualidad, que la acerca a Jano, dios bifronte por excelencia, era explicada por los antiguos, bien en razón de sus dotes proféticas, como anunciadora del pasado o del futuro (Ovidio, *Fastos* I, 633 ss.), o bien en referencia a las dos posiciones que podía adoptar el niño al salir del seno materno (Varrón, en Gelio, *Noches Áticas* XVI, 16, 4). El culto estaba muy vinculado a las mujeres, quienes en época muy antigua consultarían a Carmenta sobre el resultado de su embarazo.

El primer día de cada mes, las calendas, estaba dedicado a Juno, divinidad como comprobamos en su momento de profundas connotaciones matronales. Pero de todos estos días, el más señalado era el primero de marzo, que recibía extraoficialmente la denominación de Matronalia. En él se veneraba especialmente a Juno Lucina, diosa del nacimiento, y los maridos rogaban por la salud de sus esposas y les hacían regalos. En una época más avanzada la festividad se desarrolló al margen de su originario carácter matronal y se incluyeron elementos similares a las Saturnalia, y así las matronas servían la comida a sus esclavas. Marzo era un mes especialmente dedicado a la guerra y este mismo día estaba también consagrado a Marte. Pero no se trata de una coincidencia casual, sino que refleja la necesidad que la mujer tiene del elemento masculino, cuya virilidad se manifiesta principalmente en la capacitación para las armas, con el fin de convertirse en matrona, para los romanos el objetivo último de la condición femenina.

Pero las calendas de marzo no eran las únicas en que las matronas celebraban sus cultos, sino que ello ocurría también en las de abril y en las de mayo, aunque en estos casos Juno se ve desplazada por otras divinidades. El primer día de abril estaba dedicado a Venus Verticordia, y por ello la festividad recibía el nombre de Veneralia, y a Fortuna Virilis. La primera de estas diosas fue introducida en una época relativamente avanzada, cuando en el año 216 a.C. así lo ordenaron los Libros Sibilinos. Sin embargo, la presencia de Fortuna parece sugerir unas fechas más arcaicas. La festividad estaba protagonizada por las mujeres, que se bañaban desnudas exponiendo aquella parte del cuerpo donde se requiere el favor de la diosa. En estos rituales se remarcaba la sexualidad femenina, tanto desde el punto de vista de la fecundidad, que se manifestaba en el matrimonio, como del erótico, es decir, del propio placer sexual, y por ello participaban las matronas y las meretrices.

En las calendas de mayo la protagonista era Bona Dea, cuyos cultos se repetían en los primeros días de diciembre. Se trataba de una antigua divinidad con una vertiente de carácter naturalista, identificada por tanto con otras diosas del mismo entorno como Maia, Ops, Fauna y Fatua, y en su culto se conservan algunos elementos agrarios. En este mismo sentido se explica la influencia griega que sufrió más tarde y que la identificó con Damia, una divinidad egineta con culto parecido al de Deméter y Persefone. Sin embargo, la faceta más sobresaliente de Bona Dea es aquella que la define como diosa de la fertilidad femenina. Sus ritos eran celebrados sólo por mujeres, estando expresamente prohibida la presencia del hombre: según el mito, Hércules se presentó en esta fecha y, al ser rechazado, instituyó su propio culto con exclusión de las mujeres. En ellos se sacrificaba una cerda y se bebía vino, que sin embargo era llamado leche (*lac*) y se tomaba en un recipiente especial para la miel (*mellarium*), elementos destinados a ocultar la presencia del vino, puesto que su consumo estaba prohibido a las mujeres. La música y la danza eran también aspectos importantes del ritual, de manera que la conjunción de todos estos elementos conducía probablemente a una situación orgiástica y bastante licenciosa. Así debía ser en la festividad de diciembre, cuando los cultos no se celebraban en el templo de la diosa sino en la casa de un magistrado, que originariamente debió ser en el propio palacio real, en los que participaban las vestales. Por último, la fiesta se hizo célebre por el escándalo que en el año 62 a.C. provocó la intromisión de Clodio, disfrazado de mujer, en los rituales que se celebraban en la casa de César, entonces pretor y cuya esposa se convirtió en la principal víctima del suceso.

Quizá la principal festividad de naturaleza matronal fuese las Matralia, celebradas el 11 de junio en honor de Mater Matuta, de la que ya se ha hablado con cierta amplitud en páginas anteriores. Su culto presentaba ciertos rasgos peculiares. Las protagonistas eran las matronas y expresamente se prohibía la participación de las esclavas, excepto una: se trataba de una sierva joven que era azotada en un rito claramente de fecundidad, como simbólicamente se hacía en las Lupercalia; por otra parte, algunos piensan que la flagelación no estaba tampoco ausente en los rituales de la Bona Dea. La estatua de la diosa, a la que se ofrecían tortas, sólo podía ser adornada por esposa de primer matrimonio (*univira*). Un dato singular es que las mujeres parecían rogar en primer lugar por sus sobrinos, *pueri sororii*, «los hijos de la hermana»; sin embargo, aunque algunas fuentes así lo interpretaban, probablemente se trate de una equivocación y que esté en lo cierto el gramático Festo (380L) al decir que *sororii* no deriva de *soror*, «hermana», sino de *sororiae*, con lo que la expresión se referiría a «los niños que crecen del pecho de la mujer», en clara alusión a la función curotrófica de la diosa.

El ciclo de la guerra

Siendo una de las actividades principales en toda sociedad antigua, la guerra no podía permanecer al margen del calendario. Sus festividades se reparten en dos momentos del año, que son los que señalan por una parte el inicio de la campaña militar y por otra el cierre de la misma. Con ellas se pretendía preparar ritualmente al ejército para la función que debía cumplir, pero como se trata de una acción impura y contaminante, pues lleva consigo la muerte y la destrucción, era asimismo necesario establecer unos rituales de purificación para que su reingreso en la ciudad no trajese la desgracia. Los meses de marzo y de octubre son en consecuencia los elegidos para estos fines, mientras que el resto del año permanece al margen de tal actividad. Marte era la divinidad guerrera por antonomasia y a ella se dirigían las festividades del mes de marzo, aunque de hecho la primera que le estaba dedicada se fechaba el 27 de febrero, pero después de las fiestas celebrativas del fin de año. El día primero de marzo se iniciaban los festejos en honor de Marte con la procesión de los salios, que por vez primera en el año sacaban los *ancilia* de su sede en la Regia para pasearlos en procesión por toda la ciudad, en medio de sus danzas y entonando unos himnos en los que Marte ocupaba lógicamente una posición de protagonismo. Con ello se pretendía que las guerras de ese año fuesen favorables a los romanos, pero al mismo tiempo también se propiciaba la fecundidad agraria habida cuenta que Marte representaba asimismo esta función. La procesión se repetía con las mismas características el siguiente día 9.

La primera fiesta de carácter militar que aparece en el calendario son las Equirria, celebradas como preparación a las festividades del mes siguiente el 27 de febrero y de nuevo el 14 de marzo. Instituida por Rómulo en honor de Marte, la fiesta consistía en una carrera de caballos, transformada con posterioridad en carrera de carros, en un lugar denominado *Trigarium* que estaba situado en el Campo de Marte. Las Equirria de marzo recibían también el nombre de Mamuralia por Mamurius Veturius, el legendario herrero que forjó los *ancilia* de los salios, quienes en esta ocasión también participaban en la fiesta. Sin embargo, no se trataba ahora de honrar a Ma-

murio, sino todo lo contrario. Un hombre vestido con pieles corría por las calles y a su paso los ciudadanos le azotaban hasta que conseguían arrojarle de la ciudad. Esta ceremonia ha sido considerada como reflejo del final de año, de forma que Mamurio representaría el año viejo, que es expulsado violentamente al encarnar todos los pecados de la comunidad. Actuaría pues como un chivo expiatorio, al estilo del *pharmakos* ateniense.

El día 19 se celebraba el Quinquatrus, fiesta en origen dedicada a Marte aunque más tarde Minerva ocuparía en ella un lugar destacado. En este día se procedía a la purificación de las armas, no sólo de los *ancilia* de los salios, como figura en las anotaciones a los calendarios, sino en general de todo el ejército, como un ritual de preparación para la campaña que entonces comenzaba. En el calendario de Praeneste se especifica que una parte del rito consistía en la danza de los salios, que realizaban en el Comicio delante del pontífice y de los tribunos de los *celeres*.

La última ceremonia preparatoria de carácter militar era el Tubilustrium, que se celebraba en dos ocasiones, la primera el 23 de marzo y la segunda el mismo día del mes de mayo. Marte tiene el protagonismo en la festividad de marzo, aunque no es la única divinidad que figura en ella, sino más tarde también se añadió Minerva; además, algunas fuentes mencionan a una enigmática diosa sabina, Nerio o Nerine, cuyo nombre nos lleva sin embargo también a la esfera militar. Los salios intervenían de nuevo paseando los *ancilia* e interpretando sus danzas e himnos. A tenor de su denominación oficial, la festividad consistía en la purificación de las trompetas, las *tubae*, que no hay que interpretar restrictivamente como instrumentos rituales, sino que también comprendía las trompetas militares, puesto que a partir de la reforma serviana, con la introducción del sistema hoplítico, la música era un elemento fundamental en la organización del ejército, hasta el punto que se crearon las centurias de *tubicines* y de *cornicines*. En la fiesta de mayo el titular es Vulcano, que quizá desplazó a Marte como protagonista originario.

El final de la campaña militar era también celebrado con los rituales apropiados, en los cuales los soldados se purificaban de la sangre derramada durante la guerra que habían llevado a cabo durante los meses de verano. En este contexto se sitúan dos ceremonias, una la festividad denominada del Equus October y la otra el Armilustrium. La primera se celebraba el día 15 del mes de octubre y consistía en una carrera de bigas que tenía lugar en el Campo de Marte. El caballo de la derecha del carro vencedor era sacrificado por el flamen Martialis y su cola era llevada rápidamente a la Regia, para que antes que la sangre se coagulara, diese tiempo a que unas gotas cayesen sobre el hogar. Esta sangre era uno de los componentes del *suffimen*, sustancia que como vimos elaboraban las vestales con fines purificatorios para la festividad de las Parilia. Por otra parte, la cabeza del caballo era objeto de disputa entre los habitantes de dos barrios de Roma, los de la Subura y los de la vía Sacra, de forma que si la conseguían los primeros la exponían en la *turris Mamilia*, y si los vencedores eran los sacravienses, hacían lo propio pero en la Regia. Este enfrentamiento no era un combate simulado, sino que por los textos conocidos se observa que había una auténtica pelea no exenta de violencia, quizá un residuo a nivel ritual de un antiguo enfrentamiento entre diversas partes de Roma antes de producirse la unificación definitiva del poblamiento. El ritual del Equus October tiene dos interpretaciones que en ningún momento se oponen, sino que al contrario se complementan. Por un lado se trata de una festividad agraria, en la que se pretende propiciar una buena cosecha

de grano, pero al mismo tiempo se incluye también entre los rituales purificatorios del ejército. De nuevo los mundos agrario y guerrero se identifican en un mismo rito.

La segunda festividad ya presenta rasgos más exclusivamente militares. Es el Armilustrium del día 19 de octubre, dedicado como el anterior en honor de Marte. En este día los salios realizaban por última vez en el año sus peculiares ritos; las trompetas y las armas eran purificadas, mientras que los *ancilia* eran guardados hasta nueva utilización. Para evitar que la contaminación religiosa de las armas afectase a la comunidad, el ritual se llevaba a cabo fuera del *pomerium*, en un lugar situado en el Aventino y llamado precisamente Armilustrium.

Capítulo II

La religión romana durante la República

Santiago Montero

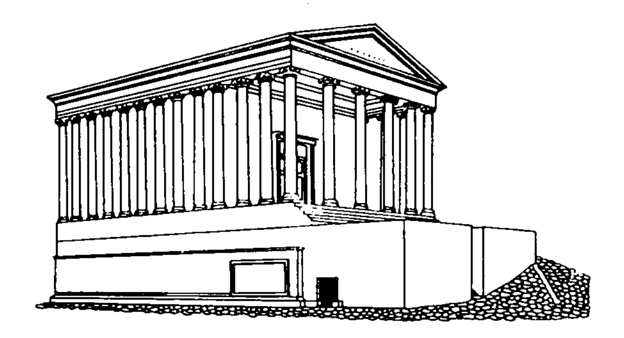
Evolución de la religión romana durante la República: las influencias externas

La religión y el dualismo patricio-plebeyo

La transición de la monarquía a la *libera civitas* no supuso una ruptura en la religión romana. Así parecen probarlo dos hechos: la dedicación de los edificios religiosos cuya construcción había sido iniciada durante el periodo monárquico y la creación del *rex sacrorum*.

El más conocido es el templo tripartito de Júpiter Capitolino, cuya apertura al culto público tuvo lugar, según la propia tradición, tras la expulsión de los reyes. También el templo de Saturno fue comenzado por el último de los reyes etruscos para sustituir un antiguo altar, cuya fundación se atribuía a los compañeros de Hércules, en la parte occidental del Foro. Pero, como en el caso del Capitolio, el soberano etrusco no pudo ver concluidas las obras del santuario que fue dedicado el 497 a.C. por el dictador T. Larcio. El dios, que se confundirá pronto con el griego Kronos, hijo de Urano y de Gea, dueño del mundo antes de ser destronado por Zeus, asumió una gran importancia durante la República por conservarse en su templo, proximo a la Curia, los archivos y el tesoro público (*aerarium*) y por la popularidad de sus fiestas de fin de año, las Saturnales.

La destrucción, a finales del siglo VI a.C., del santuario de Fortuna (en el área de S. Omobono), levantado por Servio Tulio y reformado por Tarquinio el Soberbio, cabría, en principio, ser considerada como un elemento de discontinuidad; sin embargo, las causas de dicha destrucción —el asedio de Porsenna, el recuerdo de Servio Tulio— podrían ser muchas y por el momento permanecen oscuras.



Templo de Saturno (reconstrucción).

Por otra parte es la figura del *rex sacrorum* (también llamado *rex sacrificulus*) una de las que mejor definen la continuidad —en materia religiosa— entre la monarquía y la república. Este sacerdocio fue creado tras la caída de la monarquía ante la necesidad de sustituir al monarca en sus deberes religiosos. Fueron sin duda las *gentes* aristocráticas que gobernaban en los últimos años del siglo VI y primeros del V a.C. y que monopolizaban todos los sacerdocios, quienes lo crearon, tratando de someterlo, además, bajo su control.

Estos *patres* tenían, sin embargo, varios modelos en los que inspirarse, ya que la figura del *rex sacrorum* está registrada en ciudades como Lanuvium, Tusculum o Velitrae, donde la monarquía fue expulsada con anterioridad. Por otra parte, la práctica de atribuir funciones sacrales a un *rex* o *basileus* estaba ya difundida en el mundo griego, según sabemos por Herodoto (IV, 161) y Aristóteles (*Política* III, 14, 1265b), e incluso —desde el siglo VI a.C.— en la Magna Grecia. Algunos autores han propuesto que el modelo pudo llegar a Roma por mediación de la ciudad de Cumas.

Una vez creada la figura se planteaban varios problemas, especialmente en orden a evitar toda analogía con el antiguo *rex*. El primero de ellos, por tanto, impedir que quienes revistiesen este sacerdocio intervinieran en la vida política y tuvieran autoridad sobre otros cargos sacerdotales; sabemos, en este sentido, que el cargo sacerdotal de *rex sacrorum* fue siempre incompatible con cualquier magistratura, a pesar de algunos intentos en sentido contrario:

> El reemplazo de Cneo Cornelio Dolabella, rex sacrorum, dio ocasión a debates entre el pontífice máximo C. Servilio y el duunviro naval L. Cornelio Dolabela. Exigía el pontífice antes de investirle, que renunciara a su magistratura, y como el duunviro se negaba a ello, Servilio le castigó con una multa; apeló éste al pueblo y comenzaron de nuevo los debates. Habían entrado ya en el recinto la mayor parte de los tribunos, y habían declarado que el duunviro se sometería a las órdenes del pontífice, levantándose la multa, si renunciaba a su magistratura, cuando interrumpió un trueno la sesión (Livio, XL, 42, 8 ss.).

Los patricios siempre monopolizaron este sacerdocio; sólo sabemos de un personaje de origen plebeyo (M. Marcius, en el siglo III a.C. y quizá L. Aquillius en el siglo I a.C.) que llegara a revestirlo.

Otro problema afrontado por las familias patricias fue el modo de su elección. Según A. Momigliano desde el siglo II a.C. fue elegido por el *pontifex maximus* de una

lista (con nombres en orden de preferencia) preparada por los demás pontífices; desconocemos si el nuevo *rex sacrorum* elegido podía rehusar y cuál era el nombre técnico de dicha elección. Tras ella tenía lugar la *inauguratio*, ante los *comitia calata.*

En general el procedimiento usado por el *pontifex maximus* recuerda la *captio* —quizá más atenuada— de los flamines y las vestales y da la impresión de que la elección fue sustraída a los comicios centuriados, la verdadera asamblea popular. La subordinación del *rex sacrorum* al colegio pontifical, la llamada «revolución pontifical» debió producirse, pues, como sostiene A. Momigliano, coincidiendo con la fundación de la República y no en el siglo IV a.C. como pretende K. Latte.

Dos autores, Festo y Servio, han transmitido el orden de rango de los sacerdocios romanos; en dicha relación el *rex sacrorum* aparece ocupando el primer puesto, mientras el *pontifex maximus* tiene el quinto. En opinión de Momigliano dicha jerarquía refleja la situación del periodo real (el *rex sacrorum* aparece en el mismo lugar que anteriormente tenía el rey), y no la del republicano.

La actividad del *rex sacrorum* tendió a disminuir con el paso del tiempo. Las ceremonias por él protagonizadas eran las mismas que en el pasado cumplía el rey, en su mayor parte incomprensibles ya en la República. Se trata, como ya hemos visto, de: a) Agonalia (9 enero, 17 de marzo, 21 de mayo y 11 de diciembre); b) del Regifugium (24 de marzo y 24 de mayo); c) la visita de la *vestal maxima* en la que ésta preguntaba «Vigilasne rex? vigila!» y d) la ceremonia de febrero en que los pontífices pedían lana (*februa*) al *rex sacrorum* y a los flamines.

La estrecha vinculación de este sacerdote con el calendario (cuya vigilancia estaba a su cargo) se manifiesta también en su obligación de anunciar en las nonas las festividades de cada mes; sin embargo, cuando en el siglo IV a.C., mediante un proceso de «laicización», el calendario comienza a hacerse de conocimiento público, el protagonismo del *rex sacrorum* en este ámbito inicia su declive.

La Regia no fue ocupada como vivienda durante el periodo republicano, siendo —esencialmente— un lugar de culto administrado, según F. Coarelli, tanto por el *rex sacrorum* como por el *pontifex maximus* y las vestales. Dicha transformación debió de producirse a comienzos de la República, coincidiendo con una reestructuración del edificio y su entorno (subdivisión de la antigua Regia en una serie de cuerpos distintos: Regia propiamente dicha, Atrium Vestae y templo de Vesta, muy relacionados entre sí). Al este del Atrium Vestae son aún visibles los restos de otro edificio identificado con la *domus regis sacrorum* que, en fecha que desconocemos, pasó a ser la *domus publica* del pontífice máximo.

Durante la República se mantuvo la costumbre de datar ciertas decisiones sacerdotales con el nombre epónimo del *rex sacrorum*; Plinio (*Historia Natural* XI, 186) atestigua dicha costumbre —propia de la época monárquica, en la cual los acontecimientos se databan por años de reinado— aún en el 270 a.C.

No podemos olvidar, junto a la figura del *rex sacrorum*, la de su mujer, la *regina sacrorum,* cuyo papel no debió de ser muy diferente del desempeñado por la antigua reina. De sus funciones religiosas sólo sabemos, por Macrobio (*Sátiras* III, 10, 3), que todas las calendas del año sacrificaba en la Regia en honor a Juno una cerda y una cordera; tenía, pues, derecho al cuchillo sacrificial. Sin embargo, ignoramos si acompañaba a su marido, el *rex sacrorum,* en todas las ceremonias protagonizadas por éste.

Consolidado el nuevo régimen republicano, la religión romana se vio notable-

mente influida por la rivalidad entre patricios y plebeyos. La desigualdad de los plebeyos en el ámbito político, económico y social se hizo sentir también en el de los derechos religiosos. Dicha desigualdad se manifiesta, ante todo, en la imposibilidad del *ordo* para acceder a los sacerdocios; sólo con la promulgación de la *lex Ogulnia* (300 a.C.) les fue reconocido a los plebeyos el derecho a revestir los *maxima sacerdotia.* Hasta entonces los dioses y ceremonias del Estado tendrán, como dice J. Bayet, tanto color patricio como color plebeyo.

Las familias patricias no dudaron en valerse de sus privilegios sacerdotales también en la lucha política contra los plebeyos. Así, por ejemplo, la pretensión plebeya de alcanzar el consulado era neutralizada por los patricios con el argumento de que sólo ellos estaban cualificados para comunicarse con los dioses a través de los auspicios.

Calendario republicano.

Al mismo tiempo fueron surgiendo dioses y cultos ligados —quizá no de forma exclusiva, pero sí preferentemente— tanto a los patricios como a los plebeyos. Frente al templo de Júpiter Capitolino y al de Saturno, realización ésta que podemos atribuir a la aristocracia republicana, en el 495 a.C. fue dedicado, al pie del Aventino (y por tanto fuera del *pomerium*), el templo a Mercurio, el dios de la *merx* («mercancía»).

La dedicación del templo es inseparable de un periodo de crisis, como queda reflejado por la tradición historiográfica. En torno al año 495 a.C., tras la caída de la monarquía, la guerra latina, la escasez agrícola, la agitación plebeya previa a la institución del tribunado de la plebe, perturbaron gravemente las corrientes de cambios y transacciones provocando un fuerte declive comercial. La disminución de las actividades económicas agravó el problema del endeudamiento de artesanos y comerciantes. Esta profunda crisis explica la fundación de la *aedes Mercurii,* dios protector de las actividades mercantiles notablemente influido entonces por el Hermes griego.

Dos años después (493 a.C.) era abierto al culto el templo de la tríada agraria Ceres, Liber y Libera. Si el de Mercurio fue levantado a la altura de la curva del circo, el

de Ceres lo fue en las proximidades de las *carceres*, es decir, cerca del Foro Boario y de la zona comercial.

Ceres fue la divinidad agraria más importante de Roma y su culto quedó inmediatamente ligado a los intereses económicos plebeyos. Con Liber y Libera (una vieja pareja itálica que, uniendo el elemento masculino y femenino, favorecía la fecundidad animal y humana), formó una tríada constituida, según una polémica expresión de J. Heurgon, a imagen y semejanza de la tríada capitolina.

En el interior del santuario se guardaron los archivos y el tesoro de la plebe quedando especialmente ligado a él la figura del edil (*aedilis*) cuya etimología parece sugerir una relación directa y estrecha con la *aedes* de la diosa. Sus funciones no fueron, sin embargo, de carácter religioso (para lo cual ya existía un *flamen Cerialis*), sino políticas y administrativas como defensores de los plebeyos.

Interrumpiendo las tradicionales relaciones con los talleres etruscos, la decoración del templo de Ceres fue confiada a dos artistas griegos, Damófilo y Gorgaso. Recientemente ha sido propuesta la posibilidad de que la estatua de Marsias en el Foro (con la diadema real y los pies encadenados), realizada en torno al año 300 a.C. como símbolo de la *libertas*, pudo haber sido una versión popular de alguna de las pinturas griegas del templo.

A la decoración arquitectónica de la *aedes Cereris* pertenece, en opinión de F. Zevi, un fragmento de terracota (hallado en el Esquilino) que representa a un guerrero herido, de claro estilo griego. En su interior se custodiaba el primer *simulacrum* de bronce construido en la ciudad; dicha estatua (quizá una estatua cultual de la diosa) fue erigida en el 485 a.C. gracias a la confiscación de los bienes de Sp. Cassio, arrojado desde la roca Tarpeya tras haber sido hallado culpable de *perduellio*.

Bien diferente significado político supuso la dedicación en el Foro de la *aedes Castoris* por de la caballería patricia vencedora, con el apoyo de los gemelos divinos, en la batalla del Lago Regilo. Son éstos (484 a.C.) los años de interrumpida presencia de los Fabii en las listas consulares, los de la *secessio* del Aventino y, en definitiva, de la hegemonía política de las familias patricias.

La introducción de los Dióscuros en Roma plantea problemas aún no plenamente resueltos. Dionisio de Halicarnaso describe así la intervención divina en la batalla del Lago Regilo (499) en ayuda del ejército romano mandado por el dictador Postumio:

> Se dice que en esta batalla dos jinetes de barba incipiente y muy superiores en belleza y estatura a lo que presenta la naturaleza humana se aparecieron a Postumio, el dictador, y a los que con él estaban y, poniéndose al mando de la caballería romana, hirieron con sus lanzas a los latinos que les salieron al encuentro y los rechazaron en desorden. Cuando, hacia la tarde, después de la huida de los latinos y de la toma de su campamento, terminó la batalla, cuentan que fueron vistos del mismo modo en el Foro de Roma dos jóvenes vestidos con atuendo militar, altísimos, bellísimos y de la misma edad. Conservaban en sus rostros las señales del combate, como si vinieran de una batalla, y traían los caballos empapados de sudor (VI, 13, 1).

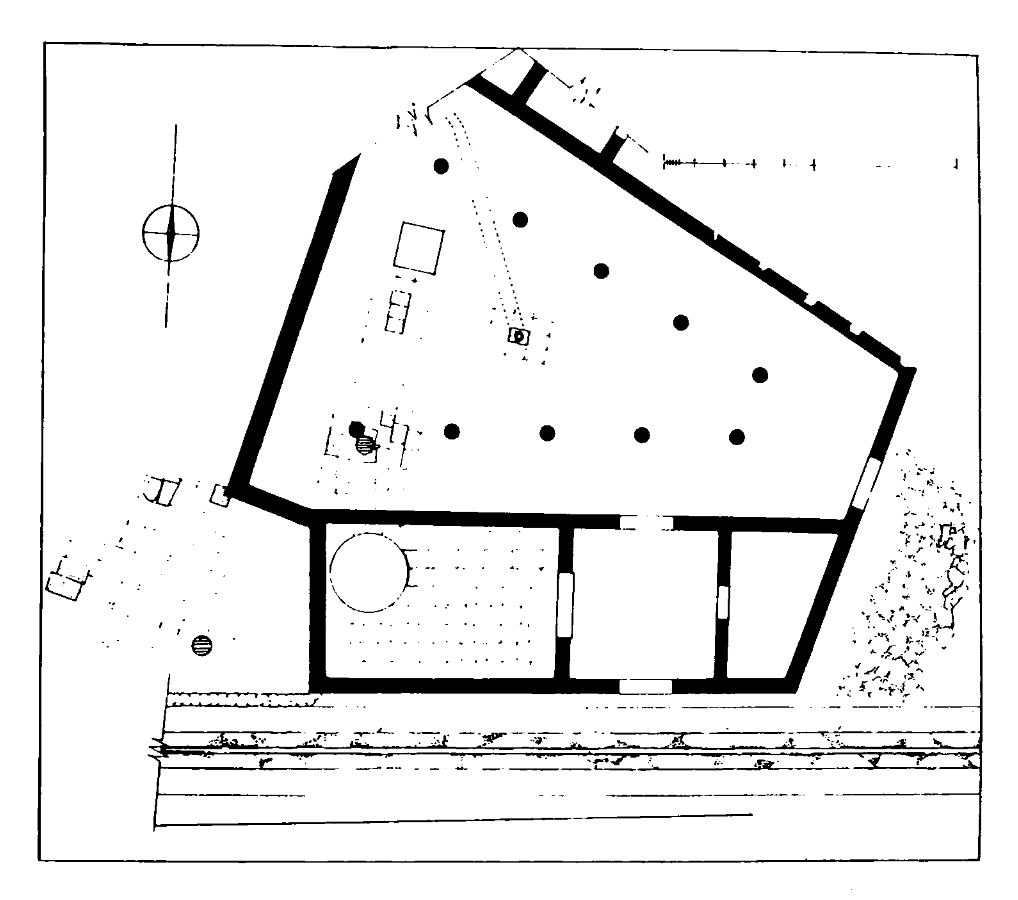
Esta teofanía es comparable a la otra de la que se hace eco la tradición griega con motivo de la batalla de la Sagra, poco antes del año 500 a.C., que enfrentó a Crotona con la ciudad de Locres. Según la tradición griega, los gemelos combatieron junto a los locrios contribuyendo decisivamente a la derrota de sus enemigos. La noticia de

la batalla sabemos que llegó también a Esparta, Atenas y Corinto (Just., *Ep.* XX, 3).

Que el templo votado por Postumio lo fuera sólo a Cástor (*aedes Castoris*), como también confirma la epigrafía, se explica por su condición de campeón de los concursos hípicos. La caballería patricia encontró, pues, en él a un excelente patrón en cuyo honor se celebraba cada 15 de julio la *transvectio equitum*. La preeminencia de Cástor sobre su hermano Póllux explica que los gemelos fueran conocidos en Roma como los Castores.

Pero es la arqueología la que ha contribuido en mayor medida a esclarecer los orígenes de los Dióscuros en Roma, al hallar en Pratica di Mare (la antigua Lavinium), cerca del altar VIII, una lámina de bronce datada a finales del siglo VI a.C. con la inscripción *Castorei Podlouqueique / qurois*. Se trata de la más antigua mención de los Dióscuros y una de las primeras pruebas de la asimilación de influencias religiosas helénicas por las ciudades laciales.

La presencia de comerciantes o artesanos griegos en este importante centro religioso del Lacio no puede sorprendernos, ya que desde el siglo VII a.C. trabajaban también en los talleres cerámicos de Roma o Vulci. Desde Lavinium los dioses griegos ganaron el conjunto del Lacio, donde sus nombres y sus atribuciones religiosas



La *Regia* a comienzos de la República.

fueron rápidamente asimiladas. Es posible, no obstante, que durante las guerras por establecer su hegemonía en el Lacio, Roma arrancase el culto a los latinos para introducirlo en el interior del *pomerium*.

Desde este momento y hasta la época de Camilo, a comienzos del siglo IV a.C., declina notablemente el ritmo de construcción de nuevos santuarios tanto en el interior como fuera del *pomerium*, ya que sólo fueron levantados los de Semo Sancus (466) y Apolo Médico (431).

La invasión gala del 390 o 386 a.C. constituyó, por su especial gravedad, una ocasión para que la plebe demostrara a los patricios su *pietas*. El plebeyo L. Albinio distinguiendo, dice Livio (V, 40, 9), las cosas divinas de las humanas, acogió en su carro a las vírgenes vestales con los objetos sagrados para transportarlas a la ciudad etrusca de Caere. De esta forma, la integridad de los *sacra* quedó garantizada y perpetuado fuera de la ciudad el *ritus patrius*.

Combet-Farnoux ha observado que la celebración del ritual de las lectisternias, conforme quedó establecida por vez primera en el 399 a.C., se sucede —desde entonces— hasta el año 326. La serie de las cinco lectisternias del siglo IV a.C. se corresponde, pues, con la fase más aguda del conflicto entre patricios y plebeyos. Después del 326, constituida la *nobilitas* patricio-plebeya, la tradición historiográfica no hace mención de ninguna otra celebración hasta el 217, tras la derrota de Trasimeno.

Sólo las leyes *Liciniae Sextiae* (367 a.C.) primero y la *lex Ogulnia* (300 a.C.) después, cerraron esta larga crisis política que tanto repercutió en la religión. Las fuentes señalan que el dictador, poco después del 367, formuló el *votum* de levantar un templo a Concordia que simbolizaba el término del conflicto entre los dos órdenes. Concordia debió ser conocida en Roma coincidiendo con la difusión del ideal griego de *homonóia*, encarnando dentro de la lucha política, como observa Dumezil, la voluntad activa de entendimiento y no el respeto estático de los acuerdos, como la antigua *Fides* latina.

A Licinio y Sextio atribuye la tradición la propuesta —favorablemente acogida en el 367 a.C.— de elegir nuevos *viri sacris faciundi*, mitad patricios y mitad plebeyos, aumentando su número de dos a diez. El ingreso de los plebeyos en este colegio sacerdotal, coincidiendo con el reparto del consulado, fue un logro importante si tenemos presente que ello les permitó acceder a la interpretación de los libros sibilinos ante la aparición de prodigios cada vez de mayor significación política.

En los últimos años del siglo IV a.C., los plebeyos alcanzaron nuevas conquistas en materia religiosa. En el año 304 a.C., Cn. Flavio publicó las formas de acción judicial para abrir los procesos (*legis actiones*), divulgando los formularios hasta entonces celosamente guardados por los pontífices. También este censor dio a conocer la tabla de los días fastos, es decir, de aquellos en que se podía recurrir al pretor, igualmente custodiada hasta entonces por los sacerdotes patricios. Una *lex Papiria*, aprobada quizá en aquel mismo año, estableció la prohibición de levantar un templo o altar sin la autorización de la mayoría de los tribunos de la plebe, impidiéndose así que la inauguración de un monumento religioso fuese utilizada propagandísticamente por una determinada facción política.

Pero fue en el año 300 a.C., cuando la *lex Ogulnia* autorizó el acceso de los plebeyos a los más poderosos colegios sacerdotales —el de los pontífices y el de los augures— cuando la plebe obtuvo su victoria definitiva. El nuevo clima de entendimien-

to político y la formación de una *nobilitas* patricio-plebeya favoreció la aprobación de esta ley presentada por los hermanos Cn. y Q. *Ogulnii* de la que nos habla Livio siempre desde su peculiar visión de los hechos:

> Sin embargo, para que la paz no reinase en todas las partes a la vez, arrojaron la tea de la discordia entre los principales de la ciudad, patricios y plebeyos, los tribunos del pueblo Q. y Cn. Ogulnio. Éstos, después de buscar mil pretextos para acusar a los patricios ante el pueblo, imaginaron, tras muchas tentativas inútiles, un proyecto de ley a propósito para excitar, no a la plebe, sino a los principales del pueblo y a los consulares y triunfadores plebeyos, a cuyos honores solamente faltaban los sacerdocios, que todavía no eran accesibles a todos. Como entonces no había más que cuatro augures y cuatro pontífices y debía de aumentarse el número de sacerdotes, pidieron que los cuatro pontífices y cinco augures que se querían aumentar fuesen nombrados de los plebeyos... Por lo demás este aumento de sacerdotes, tomados todos del pueblo no ofendía a los patricios más de lo que les ofendió el reparto del consulado entre los dos órdenes pero tomaban por pretexto «que esta innovación se refería a los dioses más que a los hombres; que los dioses impedirían la profanación de su culto; que en cuanto a ellos se limitaban a desear que no sobreviniese ningún daño a la República» (Livio, X, 6).

Si los *maxima sacerdotia* no se abrieron hasta el año 300 a.C., es decir, dos siglos después de la fundación de la República, fue sin duda por la poderosa influencia política y el gran prestigio social que aquéllos encerraban. Aun así, el cargo sacerdotal de *pontifex maximus* fue ocupado por un plebeyo sólo en el 254 a.C. y algunos otros como el de *rex sacrorum* o los flamines *maiores* quedaron reservados siempre para las viejas familias patricias.

Progresión de la influencia griega

G. Dumézil consideró que los dos primeros siglos de la República significaron una larga pausa en la pacífica invasión de los dioses griegos, ya que durante este periodo Roma trató de apropiarse exclusivamente de las divinidades del Lacio y de Etruria. Sin embargo tal afirmación conviene ser matizada. A lo largo de los siglos v y iv a.C. se produjeron innovaciones helenizantes no de manera sistemática y regular, sino como señaló J. Bayet, al azar de las circunstancias y de las necesidades; las prescripciones de los libros sibilinos se mostrarán, en este sentido, determinantes. La rapidez y difusión de este proceso será mayor, no obstante, a partir del siglo iii a.C.

Las influencias de la religión griega sobre la romana, ejercidas directamente o a través de las ciudades de la Magna Grecia, alteraron los conceptos y los ritos primitivos, organizaron y enriquecieron el sistema religioso, pero nunca destruyeron su fondo latino. Pese a los largos —y cada vez más intensos— contactos con el helenismo, la estructura de la religión romana, como advirtió Bayet, siguió siendo latina y el espíritu del culto, romano.

Son varios los indicios de esta helenización durante el siglo v; ya nos hemos referido al templo de un Mercurio muy asimilado al Hermes *empoláios* (comerciante), a una Ceres pronto identificada con la griega Deméter o al culto de los Dióscuros. Pero el más evidente de dichos testimonios fue sin duda la introducción del culto de Apolo, materializada por la construcción de un templo dedicado en el año 431 a.C.

Es muy posible que ya a finales del siglo VI y comienzos del V a.C., dicho culto, proveniente de la colonia euboica de Cumas, hubiese sido introducido en Roma, en un área llamada Apollinar, fuera del *pomerium*, en las inmediaciones de una zona destinada a carreras de caballos en la cual surgirá siglos después el Circo Flaminio.

En este mismo lugar, tras una grave *pestilentia*, el cónsul Cn. Iulius dedicó un templo al dios. Su epíclesis de *medicus* (por ejemplo, en las invocaciones que le dirigían las vestales), pone de manifiesto las funciones terapéuticas por las que inicialmente fue conocido. El propio Livio dice que el templo fue levantado *pro valetudine populi*. Las esculturas del frontón del templo de Apolo *Medicus* (llamado después Sosiano) que representaba la lucha de Hércules contra las Amazonas en presencia de Atenea y el rapto de Antiope (hermana de Hipólita, reina de las amazonas) por Teseo, datada entre los años 447 y 438 a.C., fueron transportadas directamente desde Grecia, quizá desde el templo de Apolo *Daphnephoros* en Eretria.

Durante el siglo IV a.C., los *duunviri* (*decemviri* desde el 367 a.C.) fueron asumiendo cada vez mayores responsabilidades como reguladores del *graecus ritus* al que con frecuencia remitían los Libros Sibilinos; recordemos, por ejemplo, las citadas *lectisternia* celebradas por primera vez en el 399 a.C. ante la gravedad y persistencia de una epidemia por prescripción de los libros sagrados.

Pero el hecho más destacado fue, sin duda, la «nacionalización» del culto de Hércules. Cerca del Foro Boario, en el Ara Máxima, la *gens* de los *Pinarii* y la de los *Potitii* venía manteniendo el culto al héroe griego a título meramente privado (gentilicio); aquéllos eran encargados de dirigir las ceremonias, tomando las primicias de las víctimas sacrificadas mientras éstos, castigados por Hércules por haber llegado tarde a la celebración del primer rito, eran simplemente guardianes y asistentes de los *Pinarii* en el ceremonial.

El culto era celebrado a la manera griega con la cabeza descubierta y ceñida con una corona de laurel. Las mujeres estaban excluidas de él, pero Plutarco menciona otros dos tabúes más: la obligación de silenciar cualquier referencia a otros dioses y la de mantener alejados a los perros. La popularidad del héroe a comienzos del siglo IV a.C. vendría probada por el *lectisternium* del 399 a.C., en el que la imagen del dios fue emplazada junto a la de la diosa Diana.

En el año 312 a.C. el censor Apio Claudio acometió la reforma de situar el culto del Ara Máxima bajo el control del Estado romano. Las funciones que venían desempeñando los *Pinarii* fueron encomendadas a los esclavos públicos, mientras el pretor urbano sustituía al frente del culto a los miembros de la *gens* Pinaria. Las fuentes tardías señalan que el erario romano pagó una considerable cifra de dinero a los *Pinarii* por dicho traspaso.

Hércules, según la tradición, se enfureció descargando su cólera sobre las familias de una y otra *gens*; tampoco el censor Apio Claudio se salvó de ella, perdiendo la vista pocos años después. Sin embargo ya desde Mommsen se cree que la estatalización del culto fue debida a la extinción de la *gens* Pinaria en un intento de las autoridades religiosas de que un culto tan antiguo no desapareciera. Otros autores, por el contrario, sostienen que dicha *gens* lo cedió voluntariamente al Senado ante las cargas económicas que suponía su mantenimiento, ya que el diezmo que establecía su culto sólo revertía en el dios.

Como ya se ha dicho, durante la transición del siglo IV al III a.C. se acentuó el proceso de helenización haciéndose mucho más ricas y perceptibles las aportaciones

ASCLEPIO
DEO
LCORNELVS
HYGINVS
SEVIR
AVGVSTALIS

Pedestal de Valencia (CIL II 3726) dedicado a Asclepio por un servir augustal.

cultuales y rituales griegas de lo que habían sido en el pasado. Ello fue en parte debido a que Roma, en calidad de conquistadora unas veces, de protectora otras, entró en contacto con las ciudades griegas meridionales durante las guerras samnitas (343-290 a.C.). No faltó en la urbe una poderosa facción de la *nobilitas* que, estrechando (hacia el 326) una alianza con Nápoles, en condiciones tan privilegiadas que ésta pudo conservar sus instituciones tradicionales, inaugurase así una política filohelénica. La ciudad griega aportó a Roma, ya en el siglo III a.C., el culto griego de los *sacra Cereris*, cuyas sacerdotisas eran escogidas entre las principales familias aristocráticas locales. Pronto otras ciudades de la Magna Grecia, como Capua, Cumas o Tarento, trabaron relaciones con Roma sobre la que dejaron sentir también su influencia religiosa.

En los primeros años del siglo III a.C. se advierte con claridad la apertura romana a los dioses y a las ideas griegas. En el 293 a.C. tuvo lugar la introducción del culto de Asklepios que, ante una grave epidemia, los Libros Sibilinos recomendaron traer de Epidauro. Una comisión (en la que figuraba Q. Ogulnio), desplazada al santuario griego regresó con la serpiente sagrada, símbolo del dios, que se arrojó espontáneamente de la embarcación que la traía a la isla Tiberina, cesando al momento la epidemia. El 1 de enero del 291 a.C. fue dedicado al dios, conocido como *Aesc(u)lapius,* un templo en dicha isla que adoptaba la disposición de los Asklepieia griegos: el edificio sagrado estaba rodeado de pórticos donde los enfermos esperaban que el dios les revelara en sueños la curación (*incubatio*) y los sacerdotes que lo atendían eran, probablemente, griegos. En el siglo I a.C. los muros que delimitaban el templo fueron construidos en forma de barco, conmemorando así la llegada de la serpiente.

De esta forma Apolo se vió liberado de sus funciones médicas. La «sanidad pública» se vio completada un siglo después (en el año 180 a.C.) cuando los Libros Sibilinos, tras una nueva epidemia, ordenaron por vez primera levantar una estatua dorada a la diosa Salus, que no era otra que la Hygeia de los griegos.

Aunque la introducción del culto de Asklepios parece obedecer a una reorganización de la vertiente «médica» o «higiénica» de la religión romana, no pueden excluirse, como observó J. Gagé, motivos de orden político. Como otros cultos, el de Esculapio pudo haber desarrollado un papel integrativo y federativo de cara a las ciudades griegas meridionales donde el dios era muy popular. No es, en cualquier caso, mera casualidad que el mismo año en que Roma acogía el culto de Asklepios, los ciudadanos romanos asistiesen por vez primera a los *ludi Romani* con coronas sobre sus cabezas y se entregasen palmas a los vencedores, costumbres ambas secularmente arraigadas en los espectáculos deportivos griegos.

La guerra contra Pirro y la primera guerra púnica abrieron aún más a Roma el campo de las ideas y los cultos griegos. Casi medio siglo después de la introducción del culto de Asklepios, tuvo lugar la adopción de los *ludi Tarentini* por indicación —una vez más— de los Libros Sibilinos. En el año 249 a.C., en un momento crucial de la lucha de Roma contra Cartago, el oráculo sibilino profetizó que las dificultades cesarían si se sacrificaba a Dis Pater y Proserpina. Se eligieron víctimas negras —como convenía al carácter infernal de ambas divinidades— y se celebraron en su honor juegos en el Campo de Marte durante tres noches consecutivas. Los Libros ordenaron la repetición pasados otros cien años.

Según Ross Taylor, dichos juegos habían sido celebrados en Roma ya en el 348 a.C.; se trataba de unos juegos escénicos, instituidos con motivo de una pestilencia, durante los cuales se recitó una plegaria (conservada en actas epigráficas de época imperial) para pedir la sumisión de los latinos.

Ahora —un siglo después— se retoma aquella celebración introduciéndose en ella elementos cultuales procedentes probablemente de las ciudades griegas del sur de Italia (como Tarento). G. Dumézil señaló, con gran acierto, la importancia de este culto para el futuro de la escatología romana. El Más Allá, que venía siendo algo confusamente concebido, pasó a contar con un rey y una reina, como señores de los infiernos. Pero dichos juegos responden también a motivos políticos. Por una parte, como en el pasado, se crean lazos religiosos que refuerzan las relaciones de Roma con las ciudades itálicas griegas en un momento de especial importancia de la guerra contra Cartago. Por otra parte, los rituales celebrados debieron de contribuir a la cohesión de la población romana y a infundir confianza en la victoria final en un momento de especiales dificultades para la ciudad.

Apenas unos meses después de aquella celebración, los romanos, siempre en el transcurso de la primera guerra púnica, tomaban la ciudadela-santuario de Eryx en Sicilia (248 a.C.). El cónsul L. Junio ocupó dicho santuario, sede del culto de Afrodita, desde donde resistió a los ataques de Amílcar Barca. Roma no tardaría por ello en reconocer en la diosa a Venus, madre de Eneas, siendo su culto oficialmente introducido en Roma en el año 215 a.C. Algunos años después (184-181 a.C.) le fue dedicado un templo, construido a semejanza del santuario sí透culo, fuera de la Porta Collina (entre el Pincio y el Quirinal). En su interior fue, probablemente, colocado el célebre trono Ludovisi que debió ser llevado a Roma bien desde el santuario de Eryx, bien desde Locris Epizefiria.

Roma concedió a Venus Erycina el estatuto no de una diosa extranjera, sino de una divinidad nacional; el aniversario de su templo, un 23 de abril, se hizo coincidir con la vieja fiesta de las Vinalia. Los ritos se ajustaron a las costumbres romanas, rechazándose aquellos otros de origen semita como la prostitución sagrada.

La influencia griega no se detuvo en la introducción de nuevos cultos; a través de la literatura invadió la teología romana, de forma que ya en el siglo III a.C. había sido completado el gran «diccionario» de las equivalencias. Livio Andrónico, capturado en Tarento en el 272 a.C., logró establecer en Roma una escuela para la educación de los hijos de la *nobilitas*, alternando la actividad docente con la traducción de la Odisea de Homero en versos saturnios. Esta *Odusia*, que facilitó interpretaciones latinas de los mitos griegos, se mantuvo largo tiempo como texto escolar. En el año 240 los ediles recurrieron a Livio para representar una comedia griega en versión latina durante la celebración de los *ludi Romani.*

Pocos años después, del 235 al 204, se presentaban en escena las obras de Cn. Nevio, nacido probablemente en Capua. Su interés se centró, sobre todo, en el ciclo troyano publicando obras como *Equos Troianus* o *Hector proficiscens*; su obra cumbre fue, sin embargo, el *Bellum Punicum,* una crónica en verso de la primera guerra púnica donde también se recogían las leyendas de la fundación de Roma y la de Eneas y Dido como origen de la ancestral enemistad entre Roma y Cartago.

El impacto de la segunda guerra púnica

La segunda guerra púnica (218-201 a.C.) fue sin duda uno de los periodos más críticos de la historia de Roma. La presencia del ejército de Aníbal en Italia, que por sí misma constituía una amenaza directa, se hizo aún más peligrosa tras las derrotas romanas de Tesino, Trebia y Trasimeno. La secesión de algunas comunidades aliadas y los contactos entre Cartago y Oriente, contribuyeron también a agravar la situación.

Tales acontecimientos, acompañados de prodigios y presagios (fenómenos inusuales, desórdenes de la naturaleza) se consideraron pronto una manifestación de la cólera de los dioses y, consiguientemente, un aviso de la ruptura de la *pax deorum.*

Livio (XXI, 62, 6-11) señala que, durante el invierno del 218 a.C., fueron vistos diversos prodigios en Roma y en sus inmediaciones: imágenes que brillaban en el cielo, el movimiento de la lanza de Juno en su templo de Lanuvio, lluvia de piedras en el Picentino, etc. La reacción del Estado no se hizo esperar: por encargo del Senado los *decemviri*, asumiendo un protagonismo que en realidad venían ejerciendo ya, recomendaron la celebración de *supplicationes* y *lustrationes* que, según reconoce el propio Livio, calmaron mucho los terrores religiosos de la población.

Pero la cólera divina se recrudeció ante la célebre impiedad del cónsul Flaminio, un hombre enemistado con la oligarquía senatorial, acusado por ésta de no haber cumplido los rituales previos a la investidura de su cargo:

> Nombrado antes cónsul sin haber tomado los auspicios, no había obedecido a los dioses y a los hombres que le reclamaban desde el campo de batalla; ahora había esquivado el Capitolio y la toma solemne de los votos por la conciencia de haber despreciado a los dioses para no presentarse en el templo de Júpiter Óptimo Máximo el día de comenzar la magistratura, para no ver ni consultar al senado, pues era odioso al senado que solamente le era hostil a él, para no decretar las fiestas Latinas ni celebrar el solemne sacrificio a Júpiter Laciar en el monte Albano, para no marchar al Capitolio, una vez tomados los auspicios, a ofrecer sus votos y partir luego de allí con la capa de general hacia la provincia con los lictores (Livio, 7, XXI, 63, 7-9).

Su ofensa a Júpiter y a las divinidades capitolinas al no cumplir con las ceremonias de la toma de posesión como cónsul —la solemne procesión al Capitolio, donde se celebraba un sacrificio y se formulaban los votos y la presidencia de la primera sesión del Senado en la que debía señalar la fecha de celebración de las *feriae latinae*— fue el argumento utilizado por la oposición para cargar la culpa del desastre militar al líder popular.

Tras esta nueva derrota, que culminaría con la muerte del propio Flaminio, se desencadenó en Roma, en un clima de profundo pesimismo y angustia, lo que Schilling denominó una «movilización religiosa» en favor de la causa romana. La elección del dictador Fabio Máximo fue acertada no sólo por su prudencia militar sino también por su autoridad en materia religiosa: el nuevo jefe militar multiplicó el número de ritos necesarios y se valió de ellos para restablecer la autoridad de la facción más conservadora. Fabio expuso en un discurso al Senado su política religiosa haciendo ver a sus miembros que las derrotas sufridas en los años anteriores se debieron a la imprudencia y temeridad del cónsul Flaminio —*temeritatem atque inscientiam ducum*— y que se hacía necesaria, una vez más, la consulta de los *libri fatales* que permitieran calmar la *ira deorum*:

> Q. Fabio Máximo, dictador por segunda vez, convocó al senado el día en que tomó posesión de su magistratura. Empezó por las cuestiones religiosas e informó a los senadores que el cónsul G. Flaminio había fracasado más por descuidar las ceremonias y los auspicios que por temeridad o impericia y que se debía consultar a los mismos dioses sobre las expiaciones que aplacarían su ira. Logró que se ordenara a los decénviros que consultaran los Libros Sibilinos, medida que casi no se decretaba a no ser que se hubieran anunciado horribles presagios. Examinados los libros del destino, los decénviros informaron a los senadores que, dado que el voto hecho a Marte con motivo de aquella guerra no se había cumplido ritualmente, debía repetirse y ampliarse, se debían ofrecer unos Grandes Juegos a Júpiter... (XXII, 10, 7-9).

Los *decemviri* aconsejaron también levantar dos templos: uno a Mens, abstracción personificada de la reflexión, del juicio contrario a la temeridad (lo que se ajustaba perfectamente a la política de Fabio como Cunctator, «prudente») y otro a Venus Erycina, a la que ya nos hemos referido. Ambas divinidades fueron acogidas en el Capitolio y, con rapidez inusual, sus templos fueron abiertos al público en el año 215 a.C.

Los Libros Sibilinos prescribieron en aquel mismo año la promesa solemne de un *ver sacrum* a Júpiter, sometida previamente a la aprobación del pueblo mediante una consulta. Era ésta una vieja práctica itálica por la cual los niños nacidos durante una situación difícil para la comunidad la abandonaban, llegados a la edad adulta, en busca de nuevas tierras. En origen el rito sirvió para aliviar el problema de la sobrepoblación de los pueblos itálicos destacando a los elementos más jóvenes. Pero esta costumbre, practicada en las últimas fases de la Edad del Bronce, había perdido en el siglo III a.C. su sentido originario, perviviendo sólo su contenido ritual: una ley prescribió el *votum* a Júpiter, en un plazo de cinco años, del ganado nacido durante la primavera.

Sin embargo, junto a estos viejos ritos de origen itálico reaparecieron —en un meditado equilibrio— nuevas formas religiosas de helenización. La crisis del Estado obligaba a utilizar todos los tipos de expiación posibles y, entre estos *remedia*, se recu-

rrió nuevamente al *lectisternium*. El modelo de los doce grandes dioses del Olimpo, repartidos por parejas sobre sus *pulvinaria* pertenece al *graecus ritus*, si bien el orden y la disposición en que éstas son presentadas reflejan el espíritu romano y las circunstancias históricas del momento.

Así, la pareja Júpiter-Juno es homóloga de la de Zeus-Hera, siendo a un tiempo los dos grandes dioses del Estado romano y los dos primeros elementos constitutivos de la tríada capitolina. También Marte-Venus y Apolo-Diana se emparejan conforme a la mitología griega. Pero hay otras cuya asociación es inhabitual en el ritual helénico: llama especialmente la atención la constituida por Mercurio y Ceres, que según Combet-Farnoux, debemos entenderla en un contexto político: Ceres simboliza los intereses agrarios itálicos ligados a objetivos peninsulares, mientras Mercurio representa los intereses propios de la economía mercantil, la riqueza mobiliaria, cuyo progreso dependía de los cambios y del alcance del imperialismo romano. La pareja Mercurio-Ceres simboliza pues, en el *lectisternium* del 217 a.C., las fuerzas socioeconómicas antagonistas que rivalizaron a lo largo del siglo III a.C., en la orientación y definición de la política realizada por la *nobilitas* patricio-plebeya.

El viaje de Q. Fabio Pictor al santuario de Delfos, en el 216, debemos entenderlo, igualmente, a la luz de dicho proceso de helenización. Este personaje, perteneciente probablemente al colegio de los *decemviri* fue enviado a consultar el oráculo de Apolo sobre las plegarias y sacrificios necesarios para aplacar a los dioses y poner fin a tanta calamidad. En poco tiempo regresó con la respuesta escrita del oráculo (cuyo contenido nos transmite Livio XXII, 11, 2-3), considerada por G. Dumézil como un verdadero tratado de alianza entre Roma y Delfos.

Los años posteriores a la batalla de Cannas fueron intensos para el apolinismo romano que asumía bajo su protección la victoria militar al tiempo que abandonaba su función de dios de la salud pública. Los Libros Sibilinos y los oráculos atribuidos al vates Marcio prescribieron en el 212 a.C. juegos en honor de Apolo (los *ludi Apollinares*). Cuatro años más tarde una plaga persuadió a los romanos de la conveniencia de hacerlos permanentes, cada 13 de julio, siempre conforme al *graecus ritus*.

Es evidente que uno de los objetivos de la celebración de juegos y ceremonias públicas era proporcionar al pueblo una ocasión para permanecer unido y transmitir un sentimiento de unidad; los rituales —latinos, itálicos y griegos— funcionaban también como parte de la resistencia contra Aníbal. Pero de igual forma, como advierte A. Wardman, se lograba ofrecer entretenimiento y distracción en un periodo de fuertes tensiones emocionales. En este sentido debemos considerar, también, la transformación sufrida por las Saturnalias que, según Livio, fueron creadas como tales en el 217 a.C.

Por último, dada la ausencia de hombres, buena parte de los rituales públicos quedó, durante estos años, en manos de las mujeres. Sabemos, sobre todo por el relato de Livio, que las matronas romanas jugaron un papel determinante en la participación de *supplicationes*, coros y ofrendas hasta el punto de llegar a ser divididas en grupos de edades (vírgenes, matronas, ancianas) para el cumplimiento de cada una de las ceremonias. J. Gagé puso al descubierto en una monografía la capacidad de convocatoria, designación y cooptación de las matronas para ejecutar dichos rituales.

En el año 207 éstas asumieron un especial protagonismo. Los ediles curules convocaron a todas las matronas que habitaban en Roma y en diez millas alrededor y,

tras designar a veinticinco de ellas, tomando dinero de su propia dote, hicieron fabricar un vaso de oro que llevaron al templo de Juno en el Aventino, donde ofrecieron conjuntamente un sacrificio. Los *decemviri*, por su parte, ordenaron que matronas y vírgenes recorrieran la ciudad, precedidas por la estatua de Juno Regina, mientras cantaban un *carmen* compuesto por Livio Andrónico.

No es por lo tanto una casualidad la gran atención prestada por las autoridades y la población romana a la diosa Juno. Durante estos años la diosa, por una singular *interpretatio*, fue identificada con la divinidad protectora de Cartago (Tanit). Esta Hera-Juno cartaginesa era conocida por su aspecto guerrero; la de Roma, diosa de las matronas, no lo tuvo nunca pero sí la de Lanuvium. Precisamente en el templo de Juno de esta ciudad tuvieron lugar graves prodigios en el año 218 a.C.: la lanza de la diosa se agitó y un cuervo se posó sobre su *pulvinar*. Este doble prodigio debió tener, por las especiales características de la divinidad tutelar del templo, una especial significación como parecen demostrar las *supplicationes* celebradas en él.

Una de las reacciones lógicas del pueblo romano ante tanta incertidumbre como encerraba la guerra fue el recurso a nuevas formas de adivinación con el consiguiente peligroso abandono de la religión romana:

> Debido a que la guerra se iba alargando cada vez más y los éxitos o los fracasos iban alterando no tanto la situación general como las mentes de las personas, se extendió por la ciudad tal cantidad de supercherías religiosas —en su mayor parte venidas de fuera— que de repente pareció que o bien los hombres o bien los dioses habían cambiado. Y ya no era sólo en secreto y en el interior de las casas donde se abandonaban los ritos romanos sino que incluso en público y en la plaza y en el Capitolio se concentraban un tropel de mujeres que ni en sus sacrificios ni en sus súplicas a los dioses seguían el ritual patrio. Sacerdotes y adivinos se habían adueñado de las mentes de los hombres cuyo número acrecentó una masa de campesinos que... se había visto empujada a la ciudad por la pobreza y el miedo (Livio, XXV,1,6-8).

Frente a los numerosos vates, harioli y adivinos de todo tipo que, aprovechándose del clima de incertidumbre, habían usurpado uno de los principales ámbitos de la religión romana, la oligarquía senatorial actuó como garante de las formas tradicionales del culto. El pretor Marco Emilio ordenó por un edicto confiscar todos los libros de profecías y las fórmulas de plegarias que circulaban entonces, prohibiendo la celebración de nuevos ritos.

El Senado seleccionó, sin embargo, de esta abundante literatura profética requisada, dos oráculos atribuidos a un adivino llamado Marcio, escritos en un latín arcaico sobre una corteza de árbol. Uno de ellos anunciaba —evidentemente *post eventum*— el desastre de Cannas a los romanos, mientras el otro recomendaba instituir los mencionados juegos en honor de Apolo. Los *carmina marciana* fueron introducidos en la colección sibilina o, al menos, se conservaron con ella. La crítica moderna ha denunciado la falsificación de estos escritos; en las iniciales de los versos saturnios conservados, Leon Hermann reconoció el acróstico *Anco Marcio*. La *gens* Marcia era conocida a través de algunas fuentes por su competencia adivinatoria y no hay duda sobre su pertenencia al Senado; el propio Cicerón (*De div.*, I, 89) menciona que el vate de la familia redactora del texto profético era *nobili loco natus*.

La contundencia con que los prodigios fueron expiados desde los primeros años de las guerras, se manifiesta también en el enterramiento de una pareja viva de galos

y otra de griegos en el Foro Boario en el año 216 a.C. Se trata de un sacrificio extraordinario, prescrito según las fuentes por los Libros Sibilinos pero que quizá obedezca, como sugirió R. Bloch, a la inclusión de reglas etruscas en dicha colección.

No menos implacable fue la ejecución de la vestal (una segunda se suicidó), también en el 216 a.C., acusada de *crimen incesti*, es decir, de haber roto su voto de castidad, si bien éste no fue el primer caso registrado (anteriormente en el 483, 472, 337, 275, 266 a.C.). Dionisio de Halicarnaso (II, 67 ss.) describe con detalle el ritual: la vestal acusada era primero juzgada por el colegio pontifical y, en caso de demostrarse su culpabilidad, era llevada al Campus Sceleratus, cerca de la Porta Collina, donde era enterrada viva. El amante, por su parte, era generalmente ejecutado en el Foro. La suerte de la vestal recuerda mucho, como luego veremos, a la del andrógino. El enterramiento de la vestal era acompañado de plegarias y sacrificios piaculares.

El Senado romano no dudó, pues, durante estos años críticos en recurrir a las supervivencias arcaicas con tal de sacar a Roma del peligro y mantener la unidad de su población. Pero poco a poco fue manifestando también una mayor disposición a las sugerencias exteriores, siempre bajo el estrecho control del colegio pontifical, como fue el caso de la introducción del culto de Cibeles. Hemos tratado ya, anteriormente, este tema y no insistiremos nuevamente en él. Señalaremos sólo que la diosa conservó en su templo del Palatino su culto y clero primitivos (los *galli* eunucos), pero se prohibió a los ciudadanos romanos participar en dichas ceremonias, limitándose el contacto de la población con el culto metróaco a la celebración de las Megalensia del mes de abril. La represión de toda espontánea devoción popular se justificó, pues, por el deseo de mantener el culto romano a salvo de toda contaminación.

Crítica y racionalismo: el siglo II a.C.

Durante las primeras décadas del siglo II a.C., superada ya la amenaza cartaginesa, el Senado romano llevó a cabo serios esfuerzos por preservar la religión oficial de nuevas influencias extranjeras.

La primera ocasión que tuvo para demostrarlo vino dada por el célebre episodio de las Bacanales del año 186 a.C. El dionisismo, muy arraigado en Italia, había irrumpido con fuerza durante la segunda guerra púnica. Una de sus principales manifestaciones era la celebración de las orgías que permitía al iniciado (bacante) salir de «sí» para reunirse con el dios en la exaltación extática de la homofagia, de la danza y del vino. Esta práctica de extraversión colectiva se repetía, en origen, cada dos años. La orgía era, pues, el medio para acceder al estado de Baco, es decir, para identificarse con el nuevo dios, lo que sólo sucedía con carácter definitivo después de la muerte.

La liturgia de las orgías dionisíacas comprendía muchos rasgos del menadismo clásico: danzas con ritmos bruscos del cuerpo, música, vestidos de piel de animal y *vaticinationes*. Los iniciados se repartían en grupos (*thiasoi*), distribuidos por diversos puntos de Roma (en especial en el *lucus Similae,* cerca del Tíber). Livio señala que, en principio, el santuario sólo fue abierto a las mujeres no admitiéndose a ningún hombre; las mujeres fueron quienes, en una primera fase, participaron de forma exclusiva en las Bacanales atraídas no tanto por su exotismo como por los nuevos valores espi-

rituales que éstas encerraban. Dicha participación pudo ser entendida, pues, como una reacción contra la religión oficial de cuyo ritual estaban excluidas. No obstante, Pacula Ania, una matrona de la Campania que, según Livio, introdujo importantes reformas en el culto báquico inspirada por los dioses, comenzó a iniciar también a los hombres en estos ritos.

El Estado romano creyó ver en las reuniones de estos adeptos un principio peligroso para la seguridad de la nación, considerándolas como gérmenes de insurrecciones o complots y, desde luego, como un movimiento antitradicional. Los perseguidos fueron acusados de malas intenciones, de nocturnidad y de una licenciosa inmoralidad. Otros motivos para declarar ilegales los cultos orgiásticos dionisíacos, como la adivinación en estado extático o el consumo del vino puro entre las mujeres, tan ajenos al *mos maiorum*, eran no menos importantes. En suma, dichas reuniones —a juzgar por el elevado número de fieles que participaban en ellas— suponía más un peligro para la religión oficial del Estado que para el Estado mismo.

El enfrentamiento entre el Senado y los *bacchai* se percibe claramente en el discurso del cónsul Postumio Albino ante la asamblea del pueblo, en el que las reuniones nocturnas de las bacantes en el bosque sagrado son contrapuestas a las diurnas asambleas del pueblo romano y el carácter orgiástico del culto báquico al ordenado culto tradicional:

> En cuanto al número, cuando os diga que asciende a muchos miles, os aterraréis si os lo doy a conocer. En primer lugar considerable parte lo forman mujeres, y este fue el origen del mal, y en seguida hombres afeminados, corrompidos o corruptores, fanáticos embrutecidos por las vigilias, la embriaguez, el ruido de los instrumentos y gritos nocturnos. Hasta ahora es una asociación sin fuerza pero que amenaza hacerse muy temible, porque diariamente recibe nuevos adeptos... Poco sería aún si sus desórdenes no tuviesen otro efecto que enervarles y deshonrarles personalmente, si sus brazos no se empleasen en el crimen y sus ánimos en la perfidia. Pero jamás atacó a la República azote más terrible y contagioso. Todos los excesos del libertinaje, todos los atentados cometidos en estos últimos años, sabedlo bien, proceden de este nefando grupo y todavía no han brotado a la luz los crímenes cuya realización se ha jurado (Livio, XXXIX, 15-16).

El resultado de la represión concluyó con un trágico balance: de los siete mil «conjurados», la mayor parte fueron ajusticiados sin que los condenados pudiesen recurrir a la *provocatio* y ningún tribuno osara defenderles; los lugares de culto fueron arrasados y se permitió que los cultos báquicos fueran celebrados sólo bajo rígidas condiciones, previa solicitud al pretor, y en grupos muy reducidos.

Pocos años después se produjo el no menos célebre asunto de los libros de Numa. En el 181 a.C. fueron descubiertos en el Janículo unos libros escritos en griego y latín depositados dentro de un sarcófago cuya autoría pronto se atribuyó al rey Numa.

> En este mismo año, ahondando mucho los cultivadores al pie del Janículo, en un campo que pertenecía al escriba L. Petilio, encontraron dos arcas de piedra, de cerca de ocho pies de largo por cuatro de ancho y cuyas tapas estaban selladas con plomo. En las dos arcas había inscripciones griegas y latinas, indicando que contenían, la una el cuerpo de Numa Pompilio, hijo de Pompo, rey de los romanos, y la

otra los libros de Numa Pompilio. El propietario del campo mandó abrirlas después de consultar a sus amigos. Lo que, según la inscripción, debía de contener el cuerpo de Numa, estaba vacío, sin señal alguna de restos humanos, ni de ninguna otra sustancia, habiendo quedado destruido sin duda todo lo que contenía por el considerable tiempo transcurrido. En la otra había dos paquetes atados y revestidos de pez, conteniendo cada uno siete volúmenes, que no sólo estaban bien conservados, sino que hasta parecían completamente nuevos. Siete volúmenes estaban en latín y trataban del derecho de los pontífices; los otros siete, escritos en griego, tenían por objeto la filosofía, tal como podía encontrarse entonces (Livio, XL, 29, 3-4).

El Senado —por medio del pretor urbano— ordenó comprarlos y, como si se tratase de un prodigio, quemarlos públicamente para que no dieran lugar a especulaciones religiosas.

Las doctrinas que contenían estos libros eran, casi con entera probabilidad, de inspiración pitagórica; existía una tradición que hacía de Numa —pese a los siglos que les separaba— un discípulo de Pitágoras. Los pitagóricos, deseosos de renovar las tradiciones nacionales mediante la aportación del misticismo griego, eran numerosos, ya desde finales del siglo III a.C., entre los miembros de la aristocracia romana: Appio Claudio, Escipión el Africano y Catón el Censor fueron en los últimos años de su vida adeptos a esta secta que pretendía explicar el mundo mediante las matemáticas y que había cristalizado en una especie de monoteísmo filosófico.

Le Gall consideró el «hallazgo» como una torpe tentativa de los círculos pitagóricos —algunos autores apuntan particularmente al de Escipión— para que fuese reconocido un valor oficial a su doctrina como había sucedido, por ejemplo, con los *Carmina Marciana* en el 212. Pero evidentemente ni las circunstancias ni el contenido —que chocaba frontalmente con la escatología y las interpretaciones cosmológicas de la religión romana— eran las mismas.

Finalmente, la vigilancia y la lucha contra la *superstitio* constituyó otro medio de proteger la credibilidad de los dioses y cultos nacionales. Un decreto, emitido por el *praetor peregrinus* en el 139 a.C., expulsó de Roma a los astrólogos y hebreos.

Pero también el celo en la ejecución de las expiaciones de prodigios y portentos se consideró un valioso medio para asegurar la *pax deorum* y, consiguientemente, para fortalecer la religión tradicional. Las últimas décadas del siglo II a.C. fueron extremadamente difíciles para Roma, particularmente fuera de sus fronteras, y propicias por lo tanto para la aparición de prodigios. La derrota, en el año 119 a.C., del gobernador romano de Macedonia ante la tribu gala de los escordiscos (*simile prodigio,* dice Floro) y la de Cneo Carbón en Noreia ante las bandas de cimbrios, desataron una ola de terror popular en Roma e Italia. Posteriormente se prudujeron nuevas agitaciones y mayores temores cuando, a partir del año 110, Jugurta obtuvo resonantes triunfos frente a los ejércitos romanos y Q. Servilio Cepión, junto a Manlio Máximo, sufría en los alrededores de Arausio, un grave revés frente a los germanos que dejaba a la Galia y a la propia Italia a merced del enemigo.

En la península itálica las continuas rebeliones de esclavos de Sicilia, Apulia o Etruria agravaban el clima de temor general. Desastres como el incendio del templo de Cibeles (111 a.C.), o las graves inundaciones del 108 a.C. repercutieron en no menor medida que los desastres militares.

En tales circunstancias se explica que las victorias de Mario sobre los teutones (102 a.C.) y cimbrios (101 a.C.), alejando el peligro de las invasiones, le valieran ho-

nores próximos a los de una divinidad o que se le autorizase a viajar acompañado de Martha, una profetisa siria, y de Bataces, un sacerdote de Cibeles venido de Pesinunte.

El Senado y los sacerdotes romanos, con la colaboración de los harúspices, extremaron las medidas expiatorias tras la aparición de prodigios. En el 114-113 a.C., se sentenció nuevamente a muerte a tres vestales acusadas de haber roto su voto de castidad. Fue tal la angustia religiosa provocada por dicha ejecución que pareció necesaria una purificación; los Libros Sibilinos prescribieron un sacrificio humano (dos griegos y dos galos) al que no se recurría desde la segunda época púnica.

La manipulación que la política hizo en Roma de la vida religiosa se acentúa en los dos últimos siglos de la República. Casos como el de C. Valerio Flacco no fueron excepcionales. Este personaje tuvo que aceptar a la fuerza el cargo de flamen Dialis en el 209 a.C., en circunstancias muy especiales, según nos dice Livio: «La ociosa juventud y el desarreglo de C. Valerio Flacco, sus vicios... habían determinado al pontífice máximo P. Licinio a elegirle como flamen» (XXVII,8,4). A los derechos tradicionales del titular del *flammonium diale,* la toga *praetexta* y la silla curul, C. Valerio logró añadir al año siguiente un privilegio más que había caído en desuso: un asiento en el Senado. En el 199 pudo superar las dificultades legales para su elección como edil curul: privado por su calidad de sacerdote de Júpiter del derecho de *iurare in leges* (prestar juramento era una de las muchas prohibiciones que pesaban sobre el flamen) fue autorizado a que su hermano L. Valerio lo tomase en su nombre; de nada valieron los intentos de P. Licinio para contener las ambiciones políticas del joven flamen Dialis quien, no satisfecho, fue elegido también como pretor en el 183 a.C.

Otro caso similar se produjo al cubrirse la vacante del *rex sacrorum,* en el 180 a.C. El pontífice máximo, entonces C. Servilio Gémino, designó como sucesor a L. Cornelio Dolabella, obligándole a abandonar —como prescribía la tradición— el cargo de *duunviri navalis* antes de proceder a su investidura, a lo que él se negó.

De ambos casos se deduce que el interés individual, las ambiciones políticas, prevalecían con mucha frecuencia sobre la *pietas.* Pero este proceso, de desgaste de la religión pública, vino favorecido también por la producción literaria de aquella época. Si el teatro de Plauto y Terencio presentaba a un Júpiter amoroso o a un Mercurio entrometido, las obras de Ennio (239-169 a.C.) —tales como *Epicharmus* o *Evhemerus*— suponían un frontal ataque a las ideas religiosas tradicionales.

De igual forma, la retórica y la filosofía contribuyeron no poco a un mayor racionalismo. Ambas comenzaban a formar parte de la cultura de entonces: la retórica respondía perfectamente a las necesidades de la vida política romana, aunque existía un cierto recelo de que fuese explicada por los griegos. De los sistemas filosóficos griegos, la doctrina de la Academia, el estoicismo y el epicureismo irrumpieron en Roma con mayor fuerza. Eran sistemas monoteístas o panteístas pero no politeístas considerados, por las autoridades romanas, contrarios al *mos maiorum.* No sorprende, por tanto, que en el 173 a.C. fueran expulsados por orden del Senado dos filósofos estoicos, hecho que se repitió en el año 161 con otros filósofos y rétores griegos.

En el año 155 se produjo un incidente bien conocido: los atenienses enviaron en embajada a Roma a tres miembros de las escuelas filosóficas más representativas: el académico Carnéades, el estoico Diógenes y el peripatético Critolaos, que pronunciaron discursos muy bien acogidos por el público romano. Carnéades hizo un brillante elogio de la justicia como fundamento de las ciudades y de las leyes, conclu-

yendo que en Roma aquélla era una quimera pues, para ser justos, los romanos debían detener sus conquistas. Al éxito de sus ideas siguió el escándalo y una dura reacción senatorial.

Sin embargo, esta lucha del Estado romano contra los rétores y filósofos griegos estaba llamada al fracaso. Muchas familias romanas siguieron la costumbre, a lo largo del siglo II a.C., de contratar los servicios de estos pensadores, empleados en unas ocasiones como preceptores de los jóvenes y, en otras, como consejeros políticos; así, uno de los maestros de Tiberio Graco era el célebre estoico Blossio de Cumas. A finales de este siglo eran muchas las familias aristocráticas romanas que enviaban a sus hijos a Grecia (particularmente a Atenas) para que siguieran las enseñanzas filosóficas del momento.

De las doctrinas filosóficas conocidas en Roma tan sólo una, el epicureismo, fue duramente castigada; al aconsejar la búsqueda de la felicidad individual y sustraer al hombre y al universo de la acción de los dioses, aparecía como un peligroso elemento destructor de la religión pública.

No obstante, tampoco podemos sobreestimar el racionalismo del siglo II a.C., que atrajo especialmente, como venimos viendo, a las altas capas sociales, muy interesadas en la búsqueda de nuevos valores espirituales. El pueblo romano permaneció, en su mayor parte, apegado a las viejas ideas y creencias religiosas.

Religión y política: el siglo I a.C.

El siglo I a.C. nos introduce en una última fase de la religión romana republicana, caracterizada por su profundo desorden, como consecuencia no sólo de la utilización partidista que de ella hacían las distintas facciones políticas, sino también de la inseguridad social y la angustia de las guerras civiles. Este clima de deterioro religioso, agravado por el progreso del racionalismo, estuvo a punto de arruinar los fundamentos de una religión de por sí demasiado ligada a los mecanismos del Estado.

Sería largo enumerar los síntomas de este aparente debilitamiento religioso; quizá sea suficiente centrarnos en los templos y los sacerdocios, dos de los fundamentos de la religión pública.

Fue característico de este siglo que los políticos o jefes militares utilizaran la dedicación de un templo para realzar su propia gloria individual: Lutacio Catulo votó un santuario a Fortuna Huiusce Diei para conmemorar su éxito en la batalla de Vercellae; Mario levantó otro a Honos y Virtus, y Pompeyo ordenó construir un teatro-templo a Venus Víctrix.

El repetido expolio de los bienes de los templos para mantener económicamente las guerras, así como el paulatino abandono de ciertos cultos, explica la situación de abandono material e incluso de ruina en que se encontraban numerosos templos; Augusto presume en su testamento de haber restaurado ochenta y dos templos.

Respecto a los sacerdocios es preciso señalar la desaparición progresiva, ante la indiferencia y el abandono, de muchos de ellos, especialmente de las *sodalitates* y el flaminado, es decir, de aquellos colegios que no contaban con prestigio o influencia en la vida política. Sabemos gracias a las actas epigráficas que los *fratres arvales* siguieron cumpliendo sus obligaciones en el *lucus* de Dea Dia, pero sus ceremonias —como también sucedía con las de los salios— carecían en este siglo de todo sentido; el

carmen arcaico cantado en honor de la diosa apenas era comprensible para un hombre culto como Varrón.

Tras el suicidio de L. Cornelio Merula en el 87 a.C., el flaminado de Júpiter quedó vacante durante setenta y cinco años; lo mismo debió ocurrir con el cargo sacerdotal del *rex sacrorum* a juzgar por el silencio de las fuentes. La mayor parte de los flamines minores no se ocuparon o desaparecieron porque la divinidad a la que estaban consagrados carecía de la menor veneración. De la diosa Furrina, que desde sus orígenes había contado con un flamen, un santuario y una fiesta, dice Varrón (*Lengua Latina* VI, 19): «hoy día su nombre apenas es conocido por unas pocas personas».

Sólo aquellos cargos sacerdotales que conferían un cierto prestigio o permitían ejercer una considerable influencia en la vida política, como los pontífices (que se sentaban en el Senado) o los augures (que tomaban los auspicios) interesaron a los más destacados políticos que lucharon abiertamente por ellos. Prueba de ello fue la abolición en época de Sila de la *lex Domitia*, que otorgaba a 17 tribus el derecho a elegir los miembros de los cuatro colegios sacerdotales, si bien los candidatos eran previamente escogidos por ellos; el dictador abolió aquella ley de tendencia democrática restableciendo en su lugar la cooptación.

Las elecciones de los sacerdotes o la composición de los colegios se transformaron en verdaderas batallas políticas, fiel reflejo de los que sucedía entre populares y optimates en el ámbito de la vida política e institucional.

La religión y, particularmente, las formas oficiales de adivinación, fueron utilizadas sobre todo para obstaculizar las asambleas electorales y legislativas. El calendario, controlado por los pontífices, se prestaba especialmente a ello pues los días aptos para la reunión de tribus y centurias —marcados como *C(omitiales)*— eran sólo 192 para todo el año y aun dicho número tendió siempre a restringirse más. El mes intercalar necesario para totalizar los 355 días del año lunar fue utilizado igualmente por los pontífices (al menos desde el siglo II a. C.) para alargar o reducir a conveniencia los días comiciales, la duración de las magistraturas o el desarrollo de un proceso.

También, siendo incompatible la celebración de comicios con las festividades religiosas, fue frecuente trasladar a los *dies comitiales* las fiestas móviles (*feriae conceptivae*); éste fue el procedimiento empleado contra Sulpicio Rufo, el tribuno del año 88 a.C. Tampoco fue infrecuente obligar a repetir las fiestas bajo el pretexto de que los rituales no habían sido correctamente ejecutados. De igual forma, se recurrió a la prolongación de las *supplicationes* (plegarias y sacrificios solemnes en agradecimiento a los dioses por una victoria). No obstante, fueron los auspicios —como más adelante veremos— el medio más frecuentemente empleado por magistrados y augures para paralizar una elección o una ley determinada.

No cabe duda de que la totalidad de los políticos era perfectamente consciente de la manipulación de la religión, puesta al servicio no —como en el pasado— de un *ordo*, sino de los grupos políticos enfrentados. Cicerón, por ejemplo, escribe: «Léntulo es un excelente cónsul... ha encontrado el medio de suprimir todos los días comiciales: se repiten las *feriae latinae* y las *supplicationes* no faltan. Así se obstaculizan leyes funestas» (*ad Q. Fr.* II, 4, 4-5).

Paradójicamente la impiedad fue un arma arrojadiza de unos adversarios políticos contra otros. Así Clodio fue acusado de haber violado ceremonias religiosas prohibidas a los hombres; Emilio Escauro, atacado por haber cometido un error ritual en las ceremonias de Lavinio; Antonio, por ignorar el derecho sagrado de los augures, etc.

No obstante, actualmente se tiende a abandonar términos tales como «declive» o «decadencia» de la religión romana republicana, y a emplearse el de «transformación». La religión romana, dadas sus especiales características, se resintió, a lo largo de su historia, de la situación general de la vida pública. Si en el pasado se reflejaba en ella la ideología republicana, en el último siglo republicano es lógico que se reflejara su disolución. Por otra parte, North cree que la propaganda augústea, en la necesidad de destacar el *revival* de aquella época, tendió a exagerar la idea del declive religioso republicano.

Las líneas generales de la religión romana en el último siglo de la República quedarían incompletas si no se tuvieran en cuenta dos importantes novedades. La primera de ellas fue la consolidación, ya en el siglo I a.C., de los honores divinos a los jefes militares lo que, en expresión de M. Jaczynowska, podríamos llamar la «génesis del culto imperial».

Escipión el Africano, vencedor de Aníbal, fue el primer comandante romano que recibió la consideración si no de un dios, sí de un favorito de los dioses, inaugurando una ideología religiosa por la que los dioses manifestaban su benevolencia a los ciudadanos a través de individuos que ellos mismos elegían; los jefes militares eran, pues, *imperatores a diis electis*. Escipión, favorecido por la credulidad popular, aparecía en su tiempo como un hombre inspirado y protegido por Júpiter para lograr sus empresas. Pero Roma no estuvo preparada para aceptar este tipo de culto hasta finales del siglo II a.C. Mario fue el primer romano que, como hemos visto, recibió honores divinos en Roma inaugurando la nueva teología de los *imperatores*: recibió libaciones en su honor, tras la batalla de Vercellae, y renovó la ideología del triunfo, hecho decisivo para la teología de la victoria y la génesis del culto imperial.

> No obstante el mérito entero fue atribuido a Mario en consideración tanto de la precedente victoria como de su superioridad en graduación [respecto a Catulo]. Más todavía hizo la multitud que le nombró «tercer fundador de Roma» porque había alejado de la ciudad un peligro no inferior al de los galos; y cada uno hacía fiestas en casa con los hijos y la mujer, haciendo además de a los dioses, ofrendas de alimentos y libaciones también a Mario (Plutarco, *Mar.* 27, 8).

Su enemigo, Sila, fue artífice de una verdadera política religiosa. Desde el año 87 a.C., difundió entre sus tropas la opinión de que era un hombre providencial, protegido por Júpiter, Apolo y Venus, e inspirado y guiado en sueños por los dioses, especialmente por Fortuna. La diosa capadocia Mâ fue quien, en el año 88 a.C., le dió la orden de marchar sobre Roma:

> Se narra que a Sila se le apareció en sueños una diosa venerada por los romanos, los cuales la conocieron de los capadocios, y que podría ser la Luna o Atenea e Enio. A Sila le pareció que se pusiera a su lado y le entregara en la mano un rayo, ordenándole castigar a sus enemigos; después les nombró uno por uno y de mano en mano, castigados por Sila, caían a tierra, desapareciendo. La visión dio valor al general. La narró al colega y al despuntar el día se puso en marcha hacia Roma (Plutarco, *Syll.* 9, 5-7).

Sin embargo, tampoco olvidó la adivinación oficial y, en alusión a su calidad de augur, hizo acuñar en el 86 a.C., durante la guerra contra Mitrídates, el bastón augu-

ral (*lituus*). Más tarde, en el 82, monopolizó el derecho de los auspicios; la *lex Valeria* le dio la posibilidad de ampliar el *pomerium*, cosa que no sucedía desde los tiempos de la monarquía. Es bien conocido el hecho de que, después de la caída de Praeneste, en el 82 a.C., Sila se otorgó el cognomen de *Felix*, queriendo proclamar así que era una persona con fortuna gracias a la protección divina; en efecto, la suerte parece haber sonreído a Sila desde el inicio de su carrera cuando siendo todavía cuestor a las órdenes de Mario en Africa logró, mediante una hábil negociación, librarse de Jugurta. Plutarco escribió al respecto que el dictador, ejecutando muchos hechos insignes y dignos de memoria, «se acreditó como gran general entre los suyos, más grande todavía entre los aliados y de muy afortunado entre los enemigos» (*Syll.*, 6, 3). Este mismo historiador nos dice que en sus relaciones epistolares con los griegos se daba a sí mismo el título de *Epaphróditos,* tratando así de demostrar que la suerte estaría siempre de su lado gracias a la protección de la diosa Afrodita, es decir, de Venus.

Pompeyo continuó la política religiosa del *imperator* favorecido por los dioses, presentándose como un hombre providencial, al estilo de Alejandro. En Roma recibió el privilegio de una ceromonia triunfal durante los juegos del circo, pero fueron fundamentalmente las ciudades griegas de Oriente las que más asiduamente le ofrecieron honores divinos que su prudencia política le obligó a aceptar con cautela.

Inicialmente, sobre todo tras su victoria sobre Mitrídates, Pompeyo se puso bajo la protección de Venus Víctrix a la que dedicó en el 55 a.C. un magnífico teatro. Pero en vísperas de la batalla de Farsalia (48 a.C.), quizá por un sueño como pretenden las fuentes, quizá viendo que César se había proclamado descendiente de Eneas, abandonó su devoción por la diosa:

> Tales maniobras preparaban unos contra otros y recorrieron ambos [César y Pompeyo] sus respectivas tropas, atendiendo a lo que era necesario y exhortándoles a tener valor, al tiempo que les daban las contraseñas: por parte de César era «Venus victoriosa» y por parte de Pompeyo «Hércules invencible» (App. *BC* II, 76).

El carácter y la audacia de César, su espíritu innovador, crearon las bases de una nueva política religiosa y prepararon la divinización imperial. Según S. Weinstock, César introdujo, en los últimos años de su vida, el culto divino a su persona, anticipando todas las reformas de Augusto que fue, en este sentido también, un continuador de su obra.

En la política religiosa de César suele distinguirse dos periodos. El primero comenzó en el año 68 a.C. cuando en los funerales de su tía Julia pronunció el elogio fúnebre, afirmando:

> El linaje de mi tía Julia por el lado materno desciende de reyes y por el paterno está vinculado a los dioses inmortales; pues de Anco Marcio proceden los *Marcii Reges* cuyo nombre llevaba su madre, y de Venus, los Julios de cuya estirpe forma parte nuestra familia (Suetonio, *César,* 6, 1).

César creó así el culto a Venus Genitrix, a quien dedicó un templo en el 46 a.C., culto que no tardaría en asimilarse al de Venus Víctrix, venerada ya por Sila y Pompeyo; ya hemos visto cómo antes de dar inicio la batalla de Farsalia dicho teónimo era la consigna dada a las tropas.

La segunda fase de la política de César se desarrolló tras la batalla de Munda, a

partir del 45 a.C. Recibió durante estos últimos meses de su vida muchos honores reservados hasta entonces a los dioses: su carro y sus insignias fueron colocadas sobre el Capitolio donde Dion Casio, siglos más tarde, pudo leer aún la inscripción dedicada por el Senado: DIVO CAESARI. La silla y la corona de oro eran llevadas en los juegos y en el teatro como la de otras divinidades; el mes *Quinctilis* fue llamado *Iulius* y se creó en su honor el colegio de los *luperci Iulii*. También fue dándose forma a un sistema de cultos formados por una personificación divina ligada a su nombre como, por ejemplo, Clementia *Caesaris*, Fortuna *Caesaris* o Victoria *Caesaris*.

Se discute, pues, si César era ya en vida considerado como un dios. Suetonio y Cicerón señalan que el dictador recibió antes de su muerte un flamen (cargo sacerdotal que fue ocupado por Marco Antonio); el propio Cicerón compara a César con un dios (*simillimum deo:* Pro Marcello, 8) y el Senado llega a atribuirle el nombre de *Iuppiter Iulius*. La apoteosis de César abre la serie de las consagraciones póstumas que tanta importancia tendrán durante el imperio. Sobre un lecho de marfil, púrpura y oro, el cuerpo de César, presentado primero en una capilla que recordaba por su forma al templo de Venus, fue quemado en medio del Foro, en el lugar donde poco más tarde fue edificado el templo de César. Las matronas arrojaron a la pira sus joyas, los músicos los instrumentos que habían tocado durante el cortejo fúnebre y los soldados sus armas y coronas.

Tras los grandiosos funerales fue espontáneamente erigida una columna de mármol de Numidia dedicada a los *Parenti Patriae* y un altar sobre el cual se celebraron sacrificios y se prestaron juramentos en nombre del Divino Julio. El cónsul Dolabella hizo demoler el ara y la columna pero la presión popular era irresistible; Suetonio dice que César fue elevado al rango de los dioses «no sólo por acuerdo de las autoridades sino también por convicción popular».

El culto de César, después de su muerte, fue instituido oficialmente en el 42 a.C. por los triunviros, aunque ya tras los idus de marzo la plebe le adoraba como a un dios. Si fue su deseo instituir en vida un culto divino a su persona, como sostiene Weinstock, es algo discutible, pero lo cierto es que su política religiosa preparó el culto imperial, empresa prudentemente completada por Augusto, como tendremos ocasión de comprobar.

La otra gran novedad de este mismo siglo, la introducción de los primeros cultos orientales, será tratada en la última parte de la presente obra, una vez hayamos examinado las principales características del ritual romano.

CULTO Y RITUAL

La plegaria

Los pueblos antiguos —y el romano no fue una excepción— atribuyeron siempre grandes poderes a los nombres y, por ello, la invocación constituyó siempre un hecho fundamental de la plegaria y de la magia. El hombre romano debía escoger a la divinidad apropiada para la que se la requería e invocarla por su nombre correctamente. Algunos dioses eran tan poderosos y valiosos para el Estado que tenían nombres secretos; Júpiter *Optimus Maximus* tenía uno que sólo conocían los pontífices. Se evitaba así que los enemigos de Roma pudieran proceder a su *evocatio* y la ciudad quedara abandonada a su suerte.

La necesidad de invocar a la divinidad precisa fue de tal orden en el ritual romano, que Varrón (utilizando quizá la literatura pontifical) elaboró una larga lista de las divinidades que debían adorarse asignando a cada una de ellas su función específica: «De este modo», decía Varrón, «podremos saber por qué causa y a qué dios debemos invocar para nuestra ayuda o nuestra defensa» (*Apud Ag. CD* IV, 22). Esta infinidad de divinidades que presidían cada momento de la vida del hombre eran llamadas *indigitamenta,* palabra relacionada con el verbo *indigitare*, «invocar con insistencia», casi «señalar con el dedo» (*digito indicare*). A dicha categoría pertenecían, pues, los *di minuti*, es decir, los dioses de los momentos particulares. San Agustín ha transmitido varios ejemplos de estos *Indigitamenta*:

> Por ejemplo, las labores del campo no las han encomendado a un dios sólo: han puesto al frente de las áreas rurales a la diosa Rurina; de las cumbres montañosas, al dios Yugatino; de los collados, a Colatina y de los valles, a Valonia. Y no fueron capaces de encontrar a una diosa —por ejemplo Segetia— para que se hiciese cargo ella sola de las cosechas. Quisieron tener, como encargada de la simiente sembrada, mientras permanece bajo tierra, a la diosa Seya; cuando ha brotado y forma la mies, a la diosa Segetia, y una vez recogido el grano y guardado, encargaron a la diosa Tutia para asegurar su tutela...Y fue así como encargaron a Proserpina del trigo en germen, al dios Nodoto de los brotes y nudos del tallo, a Volutina de la envoltura folicular. Y cuando ya los folículos empiezan a abrirse, para dejar paso a la espiga, está la diosa Patelana... La diosa Flora está para la floración del trigo, el dios Lacturno para el periodo en que está lechoso; la diosa Matuta para la maduración... (San Agustín *CD* IV, 8).

Pero la mayor parte de estas divinidades, que probablemente remontan a comienzos de la época arcaica, eran conocidas e invocadas casi exclusivamente por los pontífices; Servio (*Ad Geórgicas* I, 21) identifica, de hecho, los *Indigitamenta* con los *libri pontificales*. Eso no quiere decir, sin embargo, que los fieles romanos no debiesen tomar precauciones a fin no sólo de escoger al dios o a la diosa adecuados sino de invocarlos correctamente. Para evitar este tipo de peligros, los romanos empleaban en sus plegarias dos técnicas. La primera consistía en pronunciar todas las formas con que la divinidad era conocida. Una diosa popular como Diana tenía multiples invocaciones, según cada una de sus propias funciones:

> Oh hija de Latona, alta progenie del supremo Júpiter, tú a quien tu madre dio a luz junto al olivo de Delos, para que reinaras sobre los montes, sobre los verdes bosques, sobre los sotos misteriosos y los sonoros ríos, tú eres invocada como Juno Lucina por las parturientas en sus dolores, tú eres denominada Trivia poderosa y, por tu luz prestada, Luna... (Catulo, 34, 5-17).

La segunda posibilidad era añadir al final de la invocación fórmulas como «o cualquier nombre con que puedas ser llamado», «bajo el nombre que prefieras» (*sis quocumque tibi placet nomine*), etc. Servio (*Ad Aen* II, 351) conserva la fórmula pontifical *sive quo alio nomine te appellari volueris*. Con este tipo de fórmulas, usuales en las plegarias, los romanos trataban, además, de no provocar la ira de la divinidad por haber olvidado algunas de sus atribuciones.

No obstante era bastante frecuente que el individuo o, incluso, el Estado no su-

pieran a quién dirigirse. «¿A quién de los dioses —se pregunta Horacio (*Odas* I, 2, 25-26)— debe apelar el pueblo en socorro del imperio ruinoso?»

Cuando no existía seguridad acerca del dios que protegía una actividad o un lugar, era frecuente invocar a un «dios desconocido»; la epigrafía, por ejemplo, menciona con frecuencia la fórmula «al dios que habita este lugar». Más tarde aparecerá otra, más estereotipada, *si deus, si dea*, que encontramos, por ejemplo, en Catón (*Sobre la Agricultura*, 139), quien recomienda emplearla antes de cortar un árbol, acompañada de un sacrificio expiatorio. Gelio señala que este tipo de fórmulas era prescrito por los pontífices cuando se producía un terremoto, ya que se ignoraba a qué divinidad concreta había que dirigir los sacrificios expiatorios:

> Por esta razón, los antiguos romanos, tan escrupulosos en la observación de sus deberes, especialmente de los que concernían a la religión, tan atentos para honrar a los dioses, no dejaban, siempre que habían sido testigos o que habían oído hablar de un terremoto, de ordenar por un edicto, ceremonias públicas; pero, contra la costumbre, omitían nombrar al dios en cuyo honor habían de celebrarse las ceremonias porque podían tomar una divinidad por otra y temían imponer al pueblo un culto fundado en un error...Y como nos dice Varrón, el decreto de los pontífices que ordenaba este sacrificio, decía que se ofrecería al dios o a la diosa, porque no se sabía qué divinidad agitaba la tierra, ni a qué sexo pertenecía aquella a la que debía honrarse (Gelio, *Noches Áticas* II, 28, 2).

Incluso algunas divinidades secundarias conocidas no tenían un sexo preciso. Según Servio (*Ad Aen.* II, 351) en el Capitolio se conservaba un escudo consagrado al Genio de Roma con la siguiente inscripción: *Genio urbis Romae siue mas siue femina.*

Como precaución final, especialmente en momentos de peligro público, fue usual invocar —después de los dioses especiales— a todos los demás colectivamente. Cuando la guerra era declarada se usaba, por ejemplo, la siguiente fórmula: «Escucha Júpiter; y tú Quirino, y vosotros todos los dioses del cielo, de la tierra y del infierno...» (Livio, I, 32). Y, de forma análoga, Cicerón, en un momento de dificultad se dirige a Júpiter Óptimus Máximus «y todos los demás dioses y diosas» (*Pro Rab.*, 5).

Dicha fórmula aparece en la oda compuesta por Horacio para los Juegos Seculares del 17 a.C., que concluye proclamando su confianza de que Júpiter «y todos los demás dioses» hayan escuchado sus plegarias.

Tras haberse asegurado que el dios escucha, el siguiente paso de la plegaria era convencerle de que la petición era razonable; rara vez el devoto romano presumía en su plegaria un inmediato efecto favorable. En este sentido solía argumentarse que la súplica había sido atendida en el pasado («Como en el pasado protege con tu graciosa ayuda la raza de Rómulo», dice Catulo dirigiéndose a Diana) o que era de su competencia atenderla:

> Padre [Baco] concédeme a mí, ya sereno, prósperos vientos / Tu puedes moderar la altivez de la insensata Venus, implora (Propercio III, 17).

La plegaria romana revistió diversas formas en función de las necesidades y las circunstancias. Dos ejemplos bastarán para ilustrarla. En primer lugar, la célebre plegaria, transmitida por Catón, que los agricultores dirigen a Marte en el transcurso de una *lustratio;* compleja y minuciosa, tiene el valor de ser uno de los más antiguos

testimonios conservados y, en opinión de algunos autores, de obedecer a un cierto «prototipo», ya que conocemos —de ambientes rurales— otras muy similares:

> Padre Marte, yo te imploro y suplico que seas benévolo y te muestres propicio, con mi casa y con nuestra familia; para ello yo he llevado en torno de mis tierras, mi campo y mi heredad los suovetaurilia, a fin de que tú alejes, impidas entrar y aniquiles las enfermedades visibles e invisibles, las epidemias, las devastaciones, las calamidades y los malos temporales, y de que hagas crecer y lleves a plena sazón las plantas, los trigos, los viñedos y los plantíos, y conserves en buen estado a mis pastores y rebaños y nos concedas buena salud y vigor a mí, a mi gente y a nuestra familia. Con este fin y el de purificar mi heredad, mi tierra y mi campo, como he dicho, recibe estas víctimas lactantes, Marte padre, recíbelas y queda honrado y renovado con ellas (Catón, *Sobre la Agricultura,* 142).

El segundo ejemplo lo constituye la mencionada plegaria compuesta por Horacio para los *ludi Saeculares* del 17 a.C.; pensada para ser elevada a los dioses por una sociedad urbana, no está exenta de una ideología política afín al nuevo principado:

> ¡Oh, Febo y Diana que los bosques rige,
> luces del cielo, siempre venerables
> y venerados, dadnos lo pedido
> en esta sacra
> fecha en que, según versos sibilinos,
> selectas mozas y muchachos puros
> cantan para los dioses que en los siete
> montes se gozan!
> ....
> Y tu Ilitia, la del parto suave,
> a las madres protege ya prefieras
> que Genital te llamen o Lucina;
> haz que germinen
> en hijos los decretos de los padres
> y la ley sobre el yugo marital
> que a la mujer aporte feraz prole
> porque, pasados
> once veces diez años, nuevo ciclo
> tres veces traiga en el brillante día,
> con otras tantas en la calma noche,
> cantos y juego (*Carm. Saec.*, 1-25).

Sin embargo, frente a estas plegarias que piden beneficios o favores a los dioses, existen otras que responden a diferentes intenciones. Aquella que no pide concesiones a la divinidad sino que ésta evite un mal o que el mal recaiga sobre el enemigo. Livio (V,18,12) dice que, durante la guerra contra Veyes, los romanos rogaron a los dioses «que librasen de la ruina las casas, los templos de la ciudad y las murallas de Roma, y que hiciesen caer aquel terror sobre los veyentinos». Horacio pide a los jóvenes que se dirijan a los dioses:

> Harán vuestras preces que al pueblo y al príncipe
> César de la triste guerra y el hambre él salve

y con ellas azote
a los Persas y Britanos (*Odas* I, 21, 13-16)

Otras, en fin, ni piden favores ni son vengativas; sólo poder continuar gozando de lo que se tiene, sin ser molestado. Valerio Máximo narra, en este sentido, el cambio que se operó hacia mediados del siglo II a.C. en la plegaria dirigida a los dioses con ocasión de la elaboración del censo:

> Ocupaba éste [Escipión Africano el Menor] el cargo de censor y, al terminar su censura, tenía que celebrar el acostumbrado rito expiatorio; el escriba, durante el sacrificio, le iba diciendo por delante la fórmula solemne de la plegaria, contenida en las tablas públicas, por la que se pedía a los dioses inmortales que mejoraran y engrandecieran el poder del pueblo romano, pero él dijo: «Ya es bastante extenso y poderoso. Así pues, ruego a los dioses que lo conserven así para siempre» e inmediatamente ordenó que las tablas públicas fueran corregidas conforme al sentido de sus palabras. Los censores, pues, que le sucedieron, en la celebración del rito expiatorio, utilizaron esta fórmula llena de moderación (IV, 1, 10).

El contenido de las plegarias —individuales o públicas— era pues, muy diverso, pero todas tenían en común la obligada meticulosidad de su formulación. Se ha dicho que la plegaria romana era semejante a un documento legal, con repeticiones, sinónimos y puntualizaciones que trataban de evitar toda ambigüedad; cualquier error invalidaba la plegaria y obligaba a comenzarla de nuevo e incluso a repetir el ceremonial expiatorio.

En el año 176 a.C. el magistrado de la ciudad de Lanuvium, olvidó, durante la celebración de las *feriae latinae*, una parte de la plegaria; puesta dicha omisión en conocimiento de los pontífices, éstos ordenaron repetir el festival estableciendo la obligación de que fuera la ciudad de Lanuvium la única que aportase las víctimas:

> Tres días antes de las nonas de mayo se celebraron las ferias latinas y, como el magistrado de Lanuvio inmoló una de las víctimas sin hacer súplicas «por el pueblo romano de los Quírites», surgió escrúpulo religioso. Escuchado por el Senado el relato de lo sucedido, remitió el asunto al colegio de los pontífices y éstos, atendiendo a que quedaban frustradas las ferias latinas, mandaron renovarlas, pero disponiendo que Lanuvio suministrase las víctimas, que era causa de la repetición (Livio, 41, 16).

En el texto de Valerio Máximo que citábamos anteriormente podemos comprobar cómo, con frecuencia, los magistrados contaban con la ayuda de un sacerdote o de un escriba que le iba anticipando las palabras que debía pronunciar; este procedimiento se llamaba *praeire verba* y trataba de prevenir las consecuencias de una equivocación.

Con ocasión de ceremonias o festividades públicas, el sonido de la flauta solía acompañar a la plegaria para evitar que algún ruido extraño pudiera distraer la atención del dios.

La plegaria estuvo estrechamente relacionada con el sacrificio. En unas ocasiones, éste era acompañado de una sencilla petición (como en la plegaria de Catón); en otras (como en una relación contractual) se formulaba la promesa de realizar un sacrificio cuando el dios cumpliese la petición; así, Propercio pide a Baco libertad en la

servidumbre del amor, comprometiéndose en caso de obtenerla a ser su seguidor y cumplir los ritos báquicos:

> Por lo cual, Baco, si durante las horas febriles, por tus dones fuera traído el sueño a mis huesos, yo mismo sembraré vides y plantaré en filas colinas que no acometerán los animales porque yo vigilaré (Propercio, III, 17, 14-17).

Dicha promesa podía ser escrita sobre una tabla de cera (*tabula sacer*) que era depositada ante la estatua del dios. Si éste no atendía las súplicas de la plegaria, todo se olvidaba, pero si cumplía, debía ser inmediatamente pagado, como atestigua la fórmula epigráfica *v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).*

El sacrificio

La etimología de «sacrificio» (de *sacer* y *facere*) pone de manifiesto que fue ésta una de las características esenciales del ritual romano. Lo que le diferencia de una simple ofrenda es el principio de la vida: los dioses son esencialmente dioses activos cuya vitalidad necesita ser renovada; de no ser así, difícilmente la divinidad podía cumplir de forma eficiente sus funciones. El verbo latino *macto*, «inmolar», «sacrificar», está relacionado con *magnus* y, por tanto, con la idea de acrecentar y revitalizar al dios para que pueda cumplir lo que se le pide.

El sacrificio romano, intensamente combatido por el cristianismo, es hoy una idea que repugna; sin embargo, es necesario recordar que fue el hombre su primera víctima pagando probablemente —en sus orígenes— con su propia vida y, más tarde, deshaciéndose de una parte de su propiedad (por ejemplo, un animal). En Roma no faltan noticias de todo tipo que hacen mención de la sustitución de la víctima humana por una víctima animal. Así, las leyendas sobre los sacrificios de Metela y Valeria Luperca, reemplazadas por una ternera en honor de Vesta y Juno respectivamente; el sacrificio a Veiovis de una cabra *ritu humano*; los maniquíes (*argea*) arrojados al Tíber en sustitución de víctimas humanas, etc.

Muchos autores, griegos y latinos, reproducen el siguiente diálogo entre Numa y Júpiter:

> «Dame un remedio seguro para conjurar el rayo, ¡rey y padre de los dioses celestiales!, si es que me he acercado a los altares con las manos puras y si esto que te pido te lo está rogando una lengua piadosa.» El dios aceptó la plegaria pero enmascaró la verdad con un extraño enigma y aterrorizó a Numa con sus ambiguas palabras. «Corta una cabeza», le dice. «Te obedeceré, —le contesta el rey—. Se cortará una cabeza de cebolla arrancada de mi huerto». «La de un hombre» —añade Júpiter. «Tendrás los cabellos» —dice el rey. El dios exige una vida. «La de un pescado» —le responde Numa. Se echó a reír Júpiter, y le dijo: «Empleando estos recursos, conjurarás mis dardos...» (Ovidio, *Fastos* III, 339 ss.).

En el sacrificio, como ocurre también en la plegaria, existía una minuciosa reglamentación, recogida en los manuales de los pontífices y harúspices, que velaba por su eficacia. El primer aspecto lo constituía, sin duda, la elección de la víctima que debía de adecuarse a la divinidad en cuyo honor se realizaba el sacrificio. Cicerón dice al respecto:

> Además no hay por qué alterar el orden instituido por los pontífices y los harúspices, relativo a la clase de víctimas que hay que inmolar a cada dios; a cuál víctimas adultas o lechales y a cuál, machos o hembras (Cic., *De leg.* II, 29).

Cuando se procedía a la fundación de una colonia, uno de los primeros actos de las nuevas autoridades era reglamentar la organización de la vida religiosa. La ley de Urso (44 a.C.) establecía que los duoviros remitieran en un plazo de diez días a los decuriones un proyecto detallado sobre los elementos de culto y, en particular, sobre los sacrificios y la elección de las víctimas (CIL II, 5439, 64).

La elección de la víctima sacrificial dependía de muchos factores. Servio (*Ad Georg.* II, 380) dice que podía ser elegida *aut per similitudinem aut per contrarietatem.* En el segundo caso, este erudito cita como ejemplo el sacrificio de la cerda a Ceres porque destruye las cosechas y el del macho cabrío a Baco porque trisca la viña; de esta forma el sacrificio se presentaba como un castigo de estos animales.

Sin embargo, se aceptaba un principio invariable: víctimas masculinas (*mares*) a dioses y femeninas (*feminas*) a diosas. Pero también el color del animal se tomaba en consideración: el blanco era reservado para las divinidades superiores (como Juno o Júpiter) y el negro para las infernales. Así, Eneas

> sacrifica según la costumbre dos ovejas
> y otros tantos cerdos y los mismos novillos de negro lomo,
> y vino derramaba con las páteras y el alma invocaba
> de Anquises el grande y sus Manes devueltos del Aqueronte
> (Virgilio, *Eneida* V, 96-99).

Incluso la edad (*lactentes* o *maiores*) y el tamaño variaban según la naturaleza del sacrificio y la ocasión. Para los bovinos, la longitud de la cola era de gran importancia. Las víctimas debían estar bien alimentadas y los animales cojos no podían ser sacrificados.

Estos reglamentos, cuya antigüedad se hacía remontar a la época numaica, no deben ser considerados como meramente orientativos; toda infracción de los mismos suponía una falta religiosa muy grave que debía ser reparada mediante una ceremonia expiatoria. No obstante, estudios publicados en los últimos años, como los de G. Capdeville, demuestran que los romanos supieron encontrar los subterfugios necesarios para huir de la incómoda observancia literal de estos ritos.

Los sacrificios podían ser ofrecidos tanto por los magistrados y sacerdotes en el transcurso de las ceremonias oficiales, como por el *paterfamilias* en el culto privado. Entre unos y otros no tenían por qué existir grandes diferencias cualitativas, pero en la práctica en los cultos familiares se recurría —quizás por razones económicas— más a las ofrendas de cereales, fruta, queso, miel y libaciones de vino o leche que al sacrificio cruento.

Éste era, por el contrario, utilizado preferentemente en los ritos públicos, sobre todo en las festividades en las cuales se sacrificaban periódicamente animales muy diferentes: el macho cabrío en las Lupercalia, la vaca preñada en las Fordicidia, el caballo en el Equus October, peces en los *ludi Piscatorii*, etc.

Los templos asumían un gran protagonismo tanto en el caso de sacrificios públicos como privados. Muchos de ellos disponían de una lista con los sacrificios gratos a la divinidad tutelar. Ni los extranjeros ni los esclavos podían asistir a la ceremonia

sacrificial, así como, al menos inicialmente, la mujer. Catón (*Sobre la Agricultura,* 143) dice claramente: «que ninguna mujer asista a este sacrificio ni vea cómo se hace» y Festo, por su parte, recuerda la costumbre que exigía al lictor gritar en ciertas ceremonias sagradas (*in quibusdam sacris*): *Exesto* [quiere decir] «fuera de aquí». En algunos sacrificios, en efecto, el lictor gritaba: *Exesto* el extranjero (*hostiis*), el prisionero encadenado, la mujer, la muchacha. Es decir que les estaba prohibido asistir» (Fest. 72 L).

Ignoramos a qué ceremonias se refiere Festo así como la antigüedad de esta prohibición que, desde luego, no parece haber sido observada ya (al menos severamente) durante el Imperio. Es más, sabemos que dos sacerdocios femeninos, la regina sacrorum y la flaminica Dialis participaban activamente en los sacrificios.

Pero esta incapacidad de la mujer en materia sacrificial no es sino un aspecto particular de su inferior condición en la sociedad romana de su tiempo; si el sacrificio formaba parte, en cierta forma, de un «contrato» con la divinidad y el derecho prohibía a las mujeres establecer relaciones contractuales, no puede sorprendernos que tampoco se la dejase sacrificar.

Por otra parte, dicho tabú estuvo directamente relacionado con otros, como la prohibición de beber vino. Hoy, gracias a los trabajos de Piccaluga y Gras, sabemos que la mujer accedía sólo a ciertos vinos, los dulces (*dulcia*), pero no al vino puro (*temetum*) utilizado precisamente en el sacrificio.

Plutarco se pregunta: «¿Por qué antiguamente no permitían [los romanos] a sus esposas ni moler grano ni preparar la carne?» (*QR*, 85). La primera de las prohibiciones, la de moler el cereal, afecta al *far*, elemento imprescindible en la preparación de la harina ritual (la *mola salsa*), que se utilizaba durante el sacrificio. La segunda parece referirse al trabajo de matar, desollar y trinchar la carne y las vísceras de los animales sacrificiales cosa que sólo el *paterfamilias*, el magistrado o el sacerdote estaban autorizados a realizar, asistidos por el personal del templo.

La ceremonia sacrificial era generalmente ejecutada por un personal especializado (*popae*, *victimarii, tibicines*) que contaba con el instrumental necesario: cuchillos (*culter* y *secespita*) para la inmolación de cerdos y ovejas, el martillo (*malleus*) y el hacha (*dolabra, securis*) para la inmolación de los toros, la *acerra* (pequeña caja con incienso), el *praeficulum* o el *gutteus* (vasos para líquidos que eran derramados mediante la patera) y la pila (*labrum*) que contenía el agua para las purificaciones.

Quienes participaban o asistían a ella debían lavar previamente sus manos con agua y secárselas con tela de lino: «Venid con telas limpias», escribe Tibulo II, 1, 13-14, «y tomad el agua de la primavera en manos limpias». También se exigía llevar la cabeza velada (*capite velato*) y un absoluto silencio, roto sólo por el sonido de la tibia.

La víctima, adornada con guirnaldas y sujetada por el *dorsuale,* era conducida al altar con la precaución de que la cuerda a la que estaba atada no se tensase y no fuera llevada a la fuerza, ya que este hecho hubiera sido considerado de mal augurio.

Un momento especial de la ceremonia lo constituía la acción de verter con una pátera la citada *mola salsa* (mezcla de harina, sal y agua) sobre la testuz del animal y el cuchillo sacrificial; la denominación de dicha acción (*immolare*) pasó más tarde a designar el sacrificio mismo, ya que el animal entraba a través de ella en la esfera de lo sagrado.

Era frecuente hacer luego una libación de vino sobre la víctima, como —por su condición de extranjera— hace Dido en la *Eneida*, IV, 60-61: «La propia Dido, bellí-

sima, con la pátera en la diestra / vierte sus libaciones entre los cuernos de una blanca vaca». Finalmente, tras una plegaria del oficiante, el *popa* golpeaba con un martillo la cabeza del animal que caía aturdido al suelo; un *victimarius* o *cultrarius* cogía la cabeza hacia arriba (si estaba consagrado a los dioses superiores) o hacia abajo (si lo estaba a los inferiores), cortándole el cuello con una *securis* si se trataba de un bovino, o con un cuchillo si era suino u ovino.

La muerte de la víctima debía sobrevenir de forma rápida y limpia; un animal medio muerto o que lograse huir, invalidaba el sacrificio y constituía un signo de mal augurio. De aquí que Suetonio narre la actitud de César ante una situación de este tipo:

> Ningún escrúpulo religioso le hizo nunca diferir o retrasar sus proyectos. A pesar de que la víctima había escapado al sacerdote que la inmolaba no por eso aplazó su expedición contra Escipión y Juba (*César,* 59).

Inmediatamente después, sobre la *anclabris mensa*, tenía lugar la extracción de los órganos internos (*exta*) de la víctima que eran ofrecidos a los dioses: la vesícula biliar (*fel*), el hígado (*iecur*), el corazón (*cor*) y el pulmón (*pulmo*). El sacerdote o el harúspice inspeccionaba antes el buen estado interno del animal (*litatio*), lo que era signo de que los dioses aceptaban el sacrificio; de no ser así, se consideraba un mal presagio, haciéndose necesario recurrir a nuevas víctimas de sustitución (*hostiae succidaneae*) hasta tener éxito (*usque ad litationem*).

La creciente influencia de la *Disciplina etrusca* explica que los harúspices examinaran los *exta* antes o después de ser arrancados con el propósito de averiguar el futuro. Con frecuencia el hígado de los animales más grandes era hervido por ellos en una *olla extaris* para verificar si, durante la cocción, sufría alguna alteración.

Las vísceras eran finalmente cortadas en pequeños trozos (*prosecta o prosicum*) para, cocidos o asados, ofrecerlos a la divinidad (*exta porricere* o *exta reddere*). Es probable, como atestiguan las fuentes, que hayan existido diversos procedimientos en la ofrenda de los *exta*. Arnobio (*Adv. Nat.* II, 68) señala que durante los reinados de Rómulo y Numa se quemaban en honor de los dioses sólo *exta* completamente cocidos, comenzándose bajo el de Tulo Hostilio a ofrecerse medio cocidos o apenas tocados por el fuego. Esta segunda práctica pudo haberse mantenido aún en época augústea, ya que sabemos por Suetonio (*Augusto,* 1) que Octavio, ofreciendo un día un sacrificio a Marte, al llegar la noticia de que los enemigos se adentraban en su territorio «retiró al punto del fuego las entrañas medio crudas (*semicruda exta*) todavía, las cortó según el ritual y lanzándose al combate de esta manera regresó vencedor».

En cualquier caso, el momento existente entre la partición de los *exta* y su ofrenda al dios era de gran trascendencia. El calendario romano conocía los *dies intercisi* («entrecortados») que Varrón (*LL* VI, 31) definía de la siguiente manera: «Son aquellos durante los cuales la mañana y la tarde son *nefas* (religiosamente prohibidos); en cambio es *fas* (admitido religiosamente) el tiempo que media entre el momento en que se parte los *exta* y aquel otro en que se ofrecen a los dioses (*inter caesa et porrecta*)».

La carne, por el contrario, era consumida por los hombres; el término técnico que se usaba para designar este rito es el de *epulum*. En los sacrificios públicos, los senadores y sacerdotes, y en ocasiones también los caballeros, comían separadamente

del pueblo, beneficiándose del *ius epulandi publice*. El pueblo recibía una cantidad de carne menor que la de sus dirigentes, si bien en ocasiones ésta era gratuita. Dionisio de Halicarnaso menciona el sacrificio federal del monte Cavo, durante las *feriae latinae,* en el que participaban en el siglo VI a.C. hasta cuarenta y siete ciudades:

> Estableció por ley que allí, todos los años, se celebraran fiestas, hicieran una tregua, ofrecieran sacrificios comunitarios al llamado Júpiter Lacial y celebraran banquetes en común. Fijó también lo que cada ciudad debía aportar para los sacrificios y la parte que cada una debería recibir... y las ciudades participantes llevan unas, corderos, otras, quesos; otras, una determinada cantidad de leche, y otras, alguna ofrenda del mismo tipo; y de un toro que todas sacrifican en común, cada ciudad toma la parte que le está fijada. Los sacrificios se realizan en nombre de todos y son los romanos los que los dirigen (IV, 49, 2-3).

Las raciones de carne distribuidas no eran iguales, siendo determinadas —como sucede en los sacrificios públicos romanos— por el rango o el estatuto de cada ciudad. Es, pues, a través de la participación en el sacrificio como se establece y se define el estatuto en relación con el resto de los miembros de la federación. Pero ese mismo principio parece haber regido toda la vida social en general.

No obstante la carne sacrificial podía también ser vendida en los mercados, como sabemos por Pablo (*I Cor.*, 8). Incluso en algunos casos el cadáver del animal era quemado en el altar, siguiendo el llamado «rito aqueo».

Como en el caso de la plegaria, un error en la ejecución del sacrificio suponía, como hemos visto, su repetición más la ofrenda de una víctima adicional, lo cual, en el caso de sacrificios públicos, podía llegar a ser verdaderamente costoso; por esta razón existía la posibilidad de realizar un sacrificio preliminar (con una *hostia praecidanea*), a veces en vísperas del sacrificio solemne, con el fin de expiar anticipadamente los posibles errores que se iban a cometer.

El espacio sagrado: el templo

Terminología y características generales

Así como durante la época primitiva y arcaica los cultos se realizaban en lugares naturales (bosques, montes, grutas, fuentes, etc.), desde las últimas fases de la época arcaica romana y durante la República, aquéllos se desarrollaron, sobre todo, en el interior del templo.

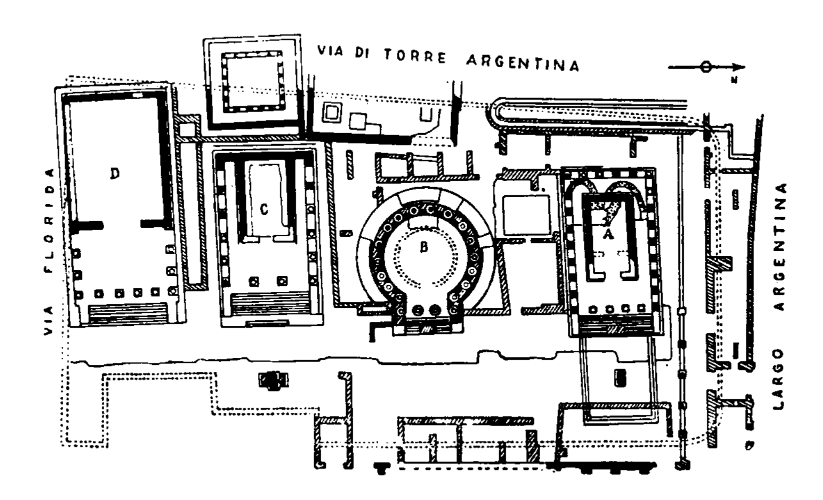
Es necesario, ante todo, distinguir, dentro de la rica terminología latina, los diferentes edificios y lugares de culto. Con mucha frecuencia los términos *aedes* y *templum* eran empleados en latín como sinónimos; *aedes* indica el lugar donde habita la divinidad, mientras *templum* es un espacio definido por un ritual *augurii aut auspicii causa*, como dice Varrón (*LL* VII, 8). Pero como la *aedes* era constituido también con este ritual, se consideraba igualmente *templa.* Las preferencias personales por uno u otro término eran, en este sentido, determinantes; Augusto utiliza en sus *Res Gestae* sólo en dos ocasiones el término *templum* (para el de Apolo Palatino y el de Mars Ultor), mientras el de *aedes* aparece en 18 ocasiones.

Los autores modernos se han dividido en el intento de hallar una solución a esta

cuestión. H. Jordan, al que también siguió Wisowa, pensó que los *templa* eran construidos sobre suelo privado y los *aedes* en suelo público, pero se trata, según F. Castagnoli, de una interpretación poco convincente y de imposible verificación; J. Gagé sugiere que el término *aedes* era empleado para designar al edificio elevado sobre un lugar inaugurado y el de *templum* cuando el lugar y el edificio eran consagrados a un mismo tiempo. Finalmente el propio Castagnoli apunta, con base en el testimonio de Livio, que el *templum* era un área grande delimitada por pórticos y la *aedes* un edificio sagrado encerrado en ella.

El término *delubrum*, contrapuesto a veces al de *aedes*, parece designar un área abierta, quizá pavimentada, en conexión con el edificio templar. *Fanum* también parece designar un área, no un edificio; no obstante es empleado por las fuentes en pocas ocasiones, concretamente para referirse al santuario de Hércules Víctor en Tibur y al de Diana Tifatina en Capua. El de *sacellum* es definido por los antiguos como lugar consagrado *sine tecto* y se refiere también a las capillas con imágenes del dios. *Sacrarium* aparece como perteneciente a la propiedad privada, pero —como en el caso de los *sacraria* de la Regia— no siempre se ajusta a lo conocido. Finalmente el *lucus* designa —incluso ya en Las XII Tablas— un lugar de culto extraurbano, si bien existieron algunos *luci* en el interior de la ciudad.

El tipo característico del templo etrusco-itálico (cuyo ejemplo más ilustre lo ofrece el de Júpiter Capitolino) era de tres *cellae*, planta períptera *sine postico* (es decir, sin columnas en el lado posterior como sucede en el templo griego). Ello obedecía al principio de la frontalidad: la entrada al templo tenía lugar sólo por el frente tras subirse una escalinata que se alzaba sobre un alto podium sobre el que surgía el edificio sagrado. Generalmente estaba orientado hacia el sur (o hacia el sur-este o sur-oeste). Casi toda la decoración del templo estaba constituida por lastras o esculturas de terracota. Algunos arqueólogos consideran que el llamado templo «C» del Largo Argentina, datado a mediados del siglo IV a.C., es el primer ejemplo de un templo construido enteramente de piedra.



Templos de «Largo Argentina» (Roma).

Las influencias arquitectónicas griegas se hicieron sentir, sobre todo a partir del siglo II a.C., con la introducción de los órdenes arquitectónicos griegos (en especial el corintio) y con la adopción de la planta períptera, si bien no se perdieron muchas de las características itálicas como la frontalidad y el alto podium. Tampoco fue raro el uso de la planta circular, como sucede en la antigua *aedes Vestae*, en el templo de Hércules del Foro Boario o en el llamado templo «B» del Largo Argentina.

Con Augusto se acentúan las influencias griegas, como se advertie en el uso del mármol, en el equilibrio de las proporciones arquitectónicas o en las decoraciones de mármol o bronce (recordemos, por ejemplo, el templo de los Castores en el Foro romano reconstruido en el año 7 a.C., el de Mars Ultor en el Foro de Augusto, levantado en el 2 a.C.; el templo de Apolo Sosiano o el de Apolo Palatino).

El templo era considerado la morada del dios, cuya estatua era albergada en una pequeña edícula. Sin llegar a ser inaccesible, la mayor parte de ellos autorizaba sólo una restringida entrada pese a la inexistencia de términos latinos equivalentes a las voces griegas de *ábaton* o *ádyton*. F. Càssola distingue varios niveles en el ámbito de las limitaciones a la accesibilidad de los lugares sagrados: a) la entrada no está expresamente prohibida, pero es necesario el cumplimiento de precisas normas rituales; b) la entrada está prohibida a determinadas categorías de personas; y c) la prohibición es general y sólo se autoriza el acceso a los sacerdotes; en este último caso se puede propiamente hablar de *adyta*.

En el primer caso cabe recordar, por ejemplo, la exigencia de la castidad para entrar en el interior del *penus* doméstico (donde están los Penates) o, después de una relación sexual, quien se ha purificado. A él acceden, pues, preferentemente *pueri* y *virgines*.

Al segundo tipo de limitación pertenece la exclusión de las mujeres del recinto del Ara Máxima y la de los hombres del templo de Bona Dea Fauna y del de Diana en el *Vicus Patricius*.

El tercer y último tipo, el de la prohibición de acceso a todos los profanos, estuvo menos extendido: el interior del templo de Vesta (en el *penus* interior), donde se encontraba el Paladio y otros *pignora imperii*, era sólo accesible a las vestales (algunos autores, como Lucano, dicen que únicamente a la vestal máxima). Ovidio narra que cuando en el 241 a.C. se produjo un incendio en el templo de Vesta, el pontífice máximo, L. Cecilio Metelo, tomó agua y levantando las manos al cielo, exclamó:

> Perdonadme, objetos sagrados. Yo, un hombre, voy a entrar en el lugar al que los hombres tienen prohibido el acceso. Si ello es un crimen, que el castigo por cometerlo caiga sobre mí. Que al precio de mi vida Roma conserve su libertad (Ovidio, *Farsas* VI, 446 ss.).

No obstante, otras fuentes parecen contradecir al poeta, al considerar que los pontífices tenían derecho a dicho acceso. En cualquier caso sólo otros tres lugares sagrados estaban sujetos al mismo tipo de prohibición que el *penus Vestae*: el *mundus Cereris*, el *sacrarium* de Ops Consiva y el *magmentarium Telluris*. Pero no podemos olvidar tampoco el *adyton* del templo de Cibeles en el Palatino, donde se conservaba el famoso meteorito traído de Pérgamo en el 204 a.C. Marquardt llevó a cabo en su tiempo una relación de los espacios donde se custodiaban los objetos sagrados que no podían ser expuestos a la vista de los profanos o lo eran sólo en determinadas ocasiones so-

lemnes. Así, por ejemplo, el *lituus* de Rómulo se encontraba en el *sacrarium Marti* del Palatino, quizá junto a los célebres *ancilia* (escudos) y las *hastae* (lanzas) del dios. También el templo de Mars Ultor, construido en el año 20 a.C. sobre el Capitolio, acogió en un lugar de acceso prohibido las enseñas romanas que Craso (53 a.C.), Decidio Saxa (40 a.C.) y Antonio (36 a.C.) habían perdido ante los partos y que Augusto logró recuperar.

Principales templos de Roma y el Lacio

Un estudio de los principales templos romanos y laciales pone claramente de manifiesto cuáles eran las divinidades que gozaron de mayor popularidad durante el periodo republicano.

La primera de ellas es, sin duda, Júpiter. Ya nos hemos referido a su templo en el Capitolio, dedicado en el año 509 a.C., fecha tradicional de la fundación de la República. El mayor templo de Roma e Italia fue destruido por el fuego en tres ocasiones: la primera, en el 83 a.C., siendo reconstruido por Lutacio Catulo en el 69 a.C. como *curator restituendi Capitolii*; la segunda, en el 69 d.C. y, la tercera, en el 80 d.C.

Sobre el Quirinal existía otro Capitolio llamado el *Capitolium Vetus,* que, construido al norte del templo de Quirino, tuvo gran importancia pública como demuestran las inscripciones de época silana. Dedicados a Júpiter fueron también otros tres templos: el de Júpiter Feretrius, construido en el *Clivus Capitolinus* y fundado según la tradición por el propio Rómulo; el de Júpiter Tonante, en la parte superior del *Clivus Capitolinus*, levantado bajo Augusto; y el de Júpiter Stator, entre la Vía Sacra y la Porta Mugonia, atribuido a Rómulo como voto de la guerra contra los sabinos. Este último, reconstruido tras las guerras samnitas, sabemos por Vitrubio que era hexástilo, períptero con once columnas en los lados. Sobre el Aventino se levantaba también un templo a Júpiter Libero restaurado por Augusto.

Otra divinidad a la que se consagraron numerosos templos fue Marte, cuyo nombre aparece ya en el campo que, tras la expulsión de los Tarquinios, fue declarado público (*Campus Martius*). En esta área, fuera de la Porta Fontinalis, bajo el Capitolio, fue levantada un ara en su honor. El 14 de marzo tenía lugar ante ella una carrera de caballos y se celebraban los Mamuralia. Marte tenía también un santuario más allá de la Porta Capena, entre el primer y el segundo miliario de la Vía Apia, levantado tras un voto hecho durante la guerra gálica (la *dedicatio* tuvo lugar el 1 de junio del 338 a.C.). Tenemos también noticia de otro templo a esta divinidad construido cerca del Circo Flaminio por Junio Bruto Galaico en el 132 a.C. Un tercer templo, el famoso de Mars Ultor, fue construido más tarde en el Foro de Augusto.

Quirino, otra destacada divinidad del Estado romano y miembro de la antigua tríada, tenía un templo sobre el Quirinal cuya fundación atribuía la tradición a Numa Pompilio. De dicho templo podemos hacernos una idea gracias a su representación sobre un relieve conservado en el Museo de las Termas; en el frontón, Rómulo y Remo aparecen observando los auspicios fundacionales de la ciudad. Augusto lo restauró en el año 16 a.C., cambiando considerablemente su estructura. Juno, quizá más por su condición de esposa de Júpiter que como protectora de la fecundidad femenina y de los partos, fue objeto de numerosos templos en la ciudad. El de Juno Regina, dedicado en el 179 a.C. por el censor Marco Emilio Lépido; en el Foro Olito-

rio, el de Juno Sóspita, construido entre 197 y 194 a.C.; el de Juno Lucina, levantado en el 375 a.C. en el *Clivus Patricius*, próximo a un bosque sagrado. En la cima septentrional del Capitolio (Arx) se construyó el templo de Juno Moneta, votado en el 345 por Furio Camilo; anejo a él se levantó un edificio, en torno al año 269 a.C., destinado a la acuñación de la moneda, lo que acabará por darle el epíteto a la diosa. Finalmente, sobre el Aventino, el propio Camilo dedicó, en el 396 a.C., tras la destrucción de la ciudad etrusca de Veyes, el templo de Juno Regina, muy frecuentado por las matronas romanas quienes levantaron una estatua en su honor en el 217 a.C.

Otras dos divinidades femeninas, Minerva y Diana, gozaron también de gran popularidad en Roma. La primera, miembro de la tríada capitolina, tuvo un santuario en el Aventino, próximo al de Diana, cuya localización precisa ha sido posible gracias a un fragmento de la *Forma Urbis;* fue a finales del siglo III a.C. sede de corporaciones profesionales, en particular de escritores y actores. Algunas fuentes mencionan un templo a Minerva Médica sobre el Esquilino. El santuario más famoso de Diana era, sin duda, el del Aventino, cuya construcción es atribuida a Servio sobre el modelo del Artemision de Efeso. Posteriores son los del Esquilino y los levantados en el 179 a.C. cerca del Circo Flaminio, por Marco Emilio Lépido, en el 58 a.C., en la parte oriental del Celio por Lucio Calpurnio Pison, y en el 55 a.C., en honor de Diana Planciana en los comienzos del *Vicus Longus.* Mater Matuta tuvo su templo en el Foro Boario, construido por Servio Tulio al pie del Capitolio (reconstruido en el 396 y 213 a.C.).

Los cultos griegos, tempranamente adoptados por Roma y las ciudades laciales, contaron también con templos dedicados en honor de sus más destacadas divinidades. Así, a Hércules, después del Ara Máxima, fue levantado, ya en el siglo III a.C., cerca del Circo Flaminio, un templo a Hércules Custodio; otro, un siglo después en el Foro Boario (un templo de planta circular encargado por M. Octavio Herennio) y un tercero, dedicado conjuntamente a Hércules y las Musas, construido en el 187 a.C. por Marco Fulvio Nobilior tras la conquista de Ambracia.

Otra divinidad típicamente griega, Apolo, que penetró en Roma como dios de la medicina (Apolo Médicus) tuvo su primer templo en el 443 a.C., quizá precedido de un antiguo altar dedicado al mismo dios (Apollinar). Sufrió restauraciones diversas en el 179 a.C. y en el 34 a.C. y se encontraba en la parte meridional del Campo de Marte, donde más tarde fueron construidos el Circo Flaminio y el teatro Marcelo, sede ambos lugares de los *ludi apollinares.* Augusto levantará, tras la batalla de Actium, el templo de Apolo Palatino.

Los primeros años de la República fueron muy prolíficos en la construcción de templos en honor de divinidades griegas. El dictador Aulo Postumio dedicó *intra pomerium,* en el 499, el templo a los Dióscuros; años después, tras una grave carestía, fue construido por iniciativa suya el templo dedicado a la tríada Deméter, Dioniso y Perséfone (que se identificaron con Ceres-Liber-Libera); dicho culto procedía quizá de Sicilia y, particularmente de Enna, donde existía un famoso templo a Deméter y su hija, si bien otros autores creen que obedece a la influencia de las colonias griegas de la costa tirrénica. En recuerdo de sus orígenes Ceres fue venerada siempre en Italia con un rito griego.

Mercurio, dios latino de la mercancía (*merx*) y de los comerciantes, no parece haber recibido culto en Roma antes de su asimilación con Hermes al que fue dedicado un *sacrarium* en el 495 a.C. En el 258 se le edificó un templo cerca del Circo Máximo.

Neptuno tuvo un templo levantado en el extremo occidental del Circo Flaminio, obra del arquitecto griego Hermodoros de Salamina (autor también del templo de Júpiter Stator), en la segunda mitad del siglo II a.C. Particularmente importante fue la introducción en Roma del culto de Asclepio, al que se dedicó un templo en la isla Tiberina en el 293 a.C. A finales de este mismo siglo, en el 205 a.C., Roma acogió a la diosa Cibeles, cuyo templo, en el interior del *pomerium,* fue edificado sobre el Palatino en el 191 a.C.

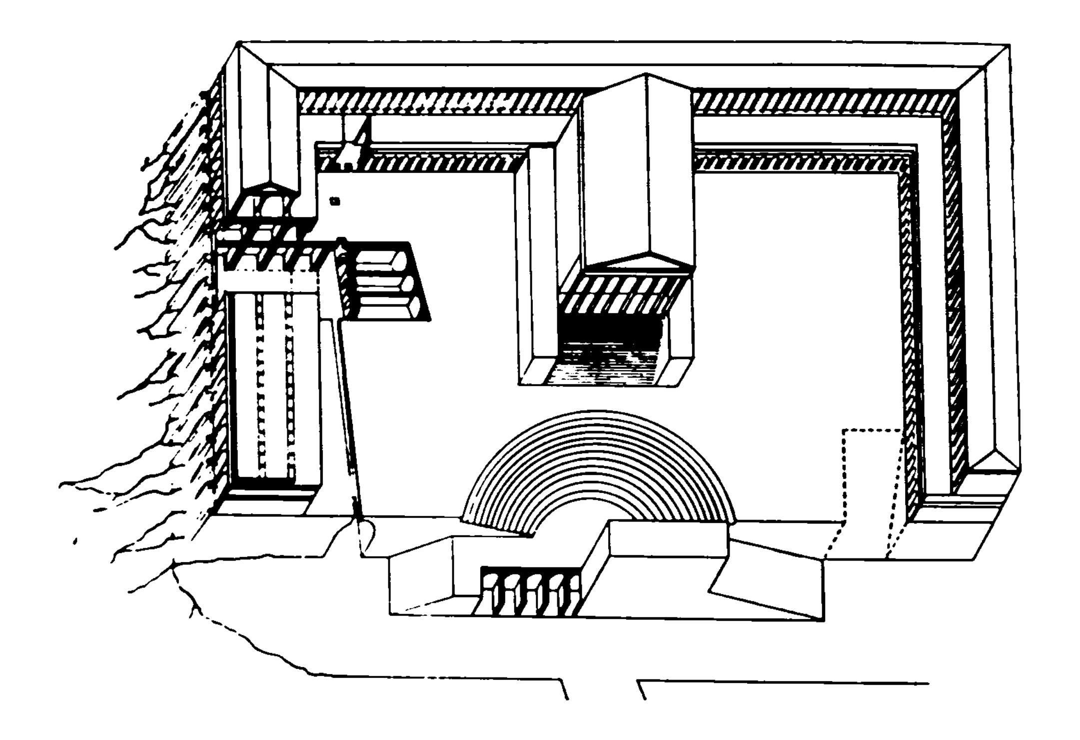
Pocos años antes de la llegada de Cibeles, la Venus Ericina de Sicilia contaba con un santuario en Roma, fuera de Porta Colina, levantado en el 215 a.C. No fue éste el único dedicado a la diosa, ya que conocemos otros a Venus Murcia, Venus Obsequens, Venus Verticordia, Venus Genitrix y Venus Víctrix.

Esta relación pone de relieve la estrecha correspondencia entre los acontecimientos históricos y la construcción de templos y santuarios. Cabe señalar la intensa actividad llevada a cabo en este ámbito entre finales del siglo IV a.C. y los primeros decenios del siglo III, tras una pausa que se remonta al final de la época monárquica e inicios de la República. Dicho periodo viene a coincidir con la tranquilidad social y política que se conoce en Roma (a partir de la promulgación de las leyes licinio-sextias), así como con la expansión militar, ya que Roma se impone por entonces no sólo sobre el Lacio, sino también sobre parte de la Etruria meridional y la Campania, lo que debió suponer para la capital un cierto aflujo de riquezas. Recordemos que, siempre a estos años, corresponde la fundación de los templos en honor de Salus (302), Bellona (296), Júpiter Víctor (295), Venus Obsequens (295), Victoria (294), Júpiter Stator (294), Quirino (293), Esculapio (291), Summanus (272), Tellus (268), Pales (267) y Vortumnus (264).

Al siglo II a.C., un periodo que en Roma se caracteriza por su interés por el oriente helenístico, remontan: el citado templo de Cibeles (191 a.C.), el de Hércules y las Musas (187), el de Pietas (181), Juno Regina (179), Diana (179), Júpiter Stator (146) y Marte (132); a ellos debe añadirse la restauración del templo de Apolo por Marco Fulvio Nobilior (179).

Fuera de Roma, en el Lacio e Italia, existieron durante la época republicana templos y santuarios muy notables, la mayor parte de los cuales existía ya antes de que Roma anexionara los territorios en los que estaban enclavados. Gracias a las fuentes y a los trabajos arqueológicos, hoy son bien conocidos los de Esculapio en Fregellae, el de Júpiter Anxur en Terracina, el de Juno Sóspita en Lanuvium, el de Juno en Gabii, o el Nemus de Diana en Aricia.

Pero la particularidad más relevante es que otros muchos funcionaban como centros oraculares. El más prestigioso era el santuario oracular de Fortuna Primigenia en Praeneste que formaba un conjunto inmenso y multiforme, con edificios de épocas y funciones diversas, llamado por ello la «Delfos del Lacio». Pero otros gozaron también de gran popularidad, al menos hasta el siglo II a.C.: así, los de Hércules en Tibur y en Ostia, el de Clitumno, en la Umbría, el de Júpiter Appenninus, cerca de Iguvium, o el de Gerión, cerca de Padua.



Área del Santuario de Hércules, en Tívoli (Fasolo-Gullini).

El personal

Los ediles (plebeyos y curules) fueron durante el periodo republicano los principales responsables del mantenimiento de los templos públicos con fondos procedentes de los mismos templos o, en ocasiones, de multas y sanciones:

> En este mismo año Cn. y Q. Ogulnio, ediles curules, persiguieron a algunos usureros y con el producto de la confiscación de sus bienes se construyeron la puerta de bronce del Capitolio, vasos de plata para decorar tres mesas colocadas en el santuario de Júpiter, la estatua de este dios con la cuadriga que adorna el coronamiento del edificio, y cerca de la higuera Ruminal, la representación de los dos niños fundadores de Roma, amamantados por la loba. Además se hizo pavimentar con losas cuadradas el camino que conducía desde la puerta Capena hasta el templo de Marte... (Livio X, 23, 11-13).

Eran los magistrados públicos los responsables de la remoción de los ex-votos

del templo y de su venta, del alquiler de los bosques sagrados o de la adjudicación a los publicanos de la manutención del templo a cambio de ex-votos que eran ya inservibles.

Los gastos extraordinarios y las mejoras corrían, en ocasiones, también a cargo de los censores o de comisiones especiales.

La responsabilidad diaria del templo correspondía al *aedituus* (o *aeditumus*) que podía ser libre o esclavo (público); era él el encargado de cerrar de noche los templos en Roma. Sin embargo, en los santuarios rurales o con posesiones de tierras, viene mencionado un *vilicus* (como en el caso del templo de Diana Tifatina) o un *saltuarius* (templo de Virtus en Ferrara). En Larinum existía, según Cicerón, una familia Martis formada por esclavos, similar a los *Venerii servi* del templo de Venus Erucina de Sicilia. En ningún caso, sin embargo, los templos latinos o itálicos dispusieron del numeroso personal que tuvieron a su servicio los templos helenísticos de Egipto o Asia.

Funciones de los templos

a) Religiosas

La función principal del templo era cumplir en él los deberes religiosos. Generalmente éstos podían ser: públicos (ejecutados por magistrados y sacerdotes) o privados (particulares que oraban o sacrificaban por sus propias intenciones).

En el primer caso, la ocasión más solemne la ofrecía el llamado *dies natalis* del templo, es decir, el aniversario de su construcción, que generalmente se hacía coincidir con el festival en honor de la divinidad tutelar del mismo. Así, el templo de I.O.M. en el Capitolio celebraba, en origen, el *natalis* el 13 de septiembre, si bien la fiesta fue trasladada posteriormente al 1 de enero. Se realizaba aquel día una solemne procesión desde la Vía Sacra hasta el Clivus Capitolinus, en la que participaban senadores, magistrados y ciudadanos.

En el caso de las *devotiones* privadas era frecuente que el fiel, tras purificarse, orara de pie, con las manos levantadas mirando a la imagen del dios; después de sus plegarias solía sentarse para hablar con la divinidad o, simplemente, para reflexionar como sabemos que hacía Escipión el Africano en el templo de Júpiter Capitolino.

b) Económicas

Los templos romanos dispusieron, en muchos casos, de terrenos que formaban parte del *ager publicus* y que el Estado consagraba a una divinidad. En buena parte estaban constituidos por *luci*, bosques sagrados; el dinero que se obtenía de la venta o del alquiler de dichos bosques era llamado *lucar*. Juvenal recuerda el alquiler a los judíos del bosque consagrado a la Ninfa Egeria en Roma, cerca de la Porta Capena:

> Aquí, en donde Numa citaba de noche a su amiga, ahora el bosque de la fuente sagrada y los templos están alquilados a los judíos, cuyo menaje se reduce a un cuéva-

no y una yacija de heno. Pues todo árbol está sujeto a pagar un tributo al fisco, y la selva ha arrojado a las Musas y se ha hecho mendiga (Juvenal, III, 17 ss.).

La tradición historiográfica sostiene que fueron ya los primeros reyes de Roma los que concedieron a los templos y a los colegios sacerdotales los medios económicos necesarios para su mantenimiento. Pero, en el caso de las tierras, las grandes superficies parecen haber correspondido más a los colegios sacerdotales de los pontífices, las vestales o los augures en detrimento de los templos.

> Luego nombró pontífice a Numa Marcio, hijo de Marcio, uno de los senadores, y le entregó una copia bien detallada de todos las ceremonias religiosas en las que se especificaba con qué clases de víctimas, en qué días y en qué templos se harían los sacrificios y al mismo tiempo de dónde se sacaría el dinero para atender a estos gastos (Livio, I, 20, 5).

En época histórica el templo de Juno Lacinia en Crotona disponía de un bosque sagrado donde pacía toda clase de animales, de cuya venta se sacaban grandes beneficios que eran destinados al templo. También sabemos que, con los ingresos de las tierras de la diosa Parténope, se celebraban en Neápolis, anualmente, las célebres carreras de antorchas.

Pero debemos tener presente —si bien falta un estudio sobre el tema, ya que el soberbio trabajo de G. Bodei no lo cubre— las diferencias entre las propiedades de los templos griegos y romanos de la península itálica, ya que éstos distaban mucho de igualar en riqueza rústica a los templos egipcios que, segun Diodoro, eran propietarios entonces de un tercio de las tierras del país.

Tampoco los templos itálicos de la República alcanzaron nunca la autonomía de la que disfrutaron los templos griegos o egipcios durante la época helenística. El Estado —quizá por esa continuidad que existía entre la vida pública y la religiosa— recurría en tiempos de crisis a expoliaciones de los bienes religiosos, y sabemos que en la época imperial se estableció la prohibición de que los templos pudiesen heredar si no era con la autorización del emperador o del Senado. A partir de este periodo se marcarán, pues, profundas diferencias entre los templos paganos y la Iglesia que, por el contrario, se enriqueció notablemente con donaciones públicas y privadas.

El sacerdocio de cada templo disponía de un *arca*, es decir, de una caja donde se depositaban las rentas provenientes del santuario; se trata de una caja sucursal de la que el municipio o la colonia disponían para el mantenimiento del culto. En ella se ingresaban también los emolumentos pagados por el Estado a los sacerdotes por entrar a formar parte del colegio (*pro introitu*), que solían alcanzar cifras considerables, o el dinero recaudado de las multas (por robo sacrílego, por ensuciar las inmediaciones del templo, etc.). Los *apparitores*, funcionarios de los municipios y las colonias, ejercían una vigilancia sobre dichos bienes sagrados mediante inventarios.

Pero la mayor parte de los bienes del templo (superior incluso a los que se ingresaba por las tierras), procedía de las ofrendas voluntarias (ex-votos, dinero, etc.) de los fieles, diferentes de las cuotas que debían pagar por acceder al interior del santuario o sacrificar en él. Algunos autores consideran que el progreso del cristianismo mermó la afluencia de los fieles a los templos paganos, provocando así su ruina económica.

Los dones votivos, públicos o privados, constituían, pues, la principal riqueza de

los templos. P. Pensabene clasificó aquéllos en cuatro categorías: a) votos relativos a la salud de la persona (tanto de la que hace el voto como de sus familiares); b) votos por el feliz regreso de un viaje o de una expedición militar; c) votos por el acceso a una magistratura o cargo público; y d) votos de los esclavos aspirantes a la libertad.

Una vez consagrados al dios, los dones votivos le pertenecían y, por lo tanto, además de ser inalienables no se podían destruir. Por esta razón, cuando los templos estaban sobrecargados de ofrendas, para hacer sitio a las nuevas, se procedía a amontonar aquéllas en depósitos votivos llamados *favissae*. Varrón dice lo siguiente sobre las *favissae Capitolinae*:

> ...[Varrón] le contestó que recordaba que, encargado C. Catulo de las reparaciones del Capitolio, quiso rebajar el terreno delante del edificio para aumentar la escalinata y elevar la base para ponerla en proporción con la altura del techo; pero que no pudo realizar su propósito a causa de las *favissae*, especie de cuevas o fosos subterráneos abiertos en el suelo lindante con el templo donde se depositaban las imágenes de los dioses maltratadas por el tiempo, y diferentes objetos sagrados que procedían de ofrendas (Gel. *NA* II, 10).

La arqueología descubrió hace años, en la cara oriental del antiguo Capitolio, bajo una plataforma de bloques de tufo que se encontraba a escasa distancia de la parte frontal del templo de Júpiter Capitolino, una de estas *favissae*; en el interior de la fosa fueron hallados numerosos vasos de pequeño tamaño de impasto o de *bucchero*, algunos de imitación corintia, figurillas fálicas de bronce, etc. siendo datados entre finales del VII y comienzos del VI a.C. De esta misma época es otro depósito hallado sobre el Quirinal cuya continuidad, sin embargo, se documenta hasta el siglo IV o III a.C. como documentan los vasos de barniz negro.

Generalmente, sobre todo a partir de finales del siglo IV a.C., los ex-votos más abundantes fueron los de terracota (estatuillas, cabezas, parte anatómicas, etc. fabricados casi siempre por el mismo templo), pero tampoco eran infrecuentes los fabricados con metales preciosos. En torno al santuario de la diosa Feronia en el *Lucus Feroniae* se celebraba periódicamente una feria a la que asistían los fieles para adquirir los productos. Los ex-votos del santuario, depositados no sólo por simples privados, sino también por generales victoriosos, eran muy abundantes en época de la segunda guerra púnica:

> Impulsado [Aníbal] al fin por todas estas cosas, llevó su campamento a las orillas del río Tucia, a seis millas de Roma, dirigiéndose enseguida al bosque sagrado de Feronia, donde se encontraba un templo célebre entonces por su riqueza. Los capenatos, antiguos habitantes de aquellos lugares, llevando como ofrendas las primicias de los frutos de la tierra y otros presentes, habían acumulado allí mucho oro y plata. Aníbal despojó el templo de sus tesoros; y después de su marcha se encontraron trozos de bronce, restos que, por temor religioso, abandonaron los soldados (Livio, XXVI, 11, 8-9).

Por aquellos mismos años (en el 218 a.C.), tras la observación de algunos prodigios, fueron depositadas cuarenta libras de oro en el templo de Juno Sóspita de Lanuvium, cuyos *sacra* sabemos que eran custodiados conjuntamente por romanos y lanuvinos.

Las ofrendas en dinero eran más infrecuentes; son donativos a la divinidad de la décima parte (diezmo) de la fortuna personal del devoto o de la décima parte de sus ganancias en un negocio. De aquí que esta segunda modalidad fuera frecuente —sobre todo en honor de Hércules— entre *negotiatores* y *mercatores*. La costumbre del diezmo es, con casi total probabilidad, de origen griego, siendo inicialmente entregada a la divinidad en natura y, sólo mucho después, en dinero. Con él se organizaban frecuentemente banquetes; fueron especialmente famosos, por ejemplo, los celebrados con la décima parte ofrecida a Hércules por Craso: diez mil mesas, además de reparto gratuito de trigo durante tres meses.

Un tercer tipo de ofrenda lo constituía el botín capturado por el ejército al enemigo que, al menos en los últimos siglos de la República, podía tratarse de verdaderas obras de arte. La costumbre de trasladar a los templos de Roma estatuas y tesoros artísticos de países extranjeros, particularmente de Grecia, a partir del siglo II a.C., transformó a muchos de ellos en verdaderos museos, como recuerda la obra de Plinio. Merece citarse, por ejemplo, las estatuas de bronce dedicadas en el santuario de Fortuna y Mater Matuta (en el área de S. Omobono), que formaban parte de las dos mil estatuas (*signa*) que fueron saqueadas de los templos de Volsinii y llevadas a Roma en el 274 a.C. por Marco Fulvio Flacco (Plinio, *Historia Natural,* XXXIV, 34). También fue famosa la colección de arte que el cónsul Mummio depositó en el templo de Ceres tras el saqueo de Corinto, o la que Augusto entregó al templo de Apolo Palatino.

En algunas ocasiones la ofrenda de estatuas no procedía del botín de guerra pero éstas podían ser fabricadas con dichos *spolia*. Así, la colosal estatua de Júpiter Capitolino que Sp. Carvilio Máximo entregó al templo de Roma en el 293 a.C. fue fabricada con los *spolia* obtenidos en la guerra contra los samnitas; dicha estatua alcanzaba una altura tal, que era visible desde el santuario de Júpiter en el monte Cavo.

Estas ofrendas constituían en muchos casos —a imitación de los monarcas helenísticos— una excelente propaganda política de exaltación de los grandes jefes militares o de la *gens* a la que pertenecían sus donantes. La estatua de Júpiter Capitolino ofrecida por Servilio Máximo sabemos que iba acompañada de otra, que le reproducía a tamaño natural. También a la estatua colosal de Hércules, del escultor Lisipo, que en el 209 a.C. fue sustraída de la ciudad de Tarento y llevada al Capitolio, hizo añadir Fabio Máximo una estatua suya a caballo. En ambos casos se trata, pues, de estatuas votivas, pero aprovechadas como propaganda personal.

También los templos, además de custodiar su propio tesoro, custodiaban el dinero o los depósitos de los ciudadanos, transformándose así en verdaderos bancos. Se consideraba que, al menos en teoría, eran los más seguros ya que, además de las precauciones habituales, recaía sobre el hipotético ladrón el anatema del sacrilegio:

> Pena de sacrilegio (*sacrilegio poena*) se establece para el que sustraiga, no sólo algo sagrado, sino también algo depositado en el templo. Esto se hace todavía en muchos santuarios y se cuenta que Alejandro, en Cilicia, también depositó en el templo de Soloi una cantidad de dinero, y el ateniense Clístenes, ciudadano egregio, confió la dote de sus hijas a Juno de Samos, porque temía por la suerte de su patrimonio (Cicerón, *Leg.* II, 16, 40-41).

Otras culturas antiguas, sobre todo en el Oriente, conocieron esta misma costumbre. Pero la diferencia entre los templos griegos o egipcios y los romanos era

fundamental, ya que éstos aceptaban depósitos pero no concedían préstamos ni efectuaban operaciones bancarias, lo cual pudo ser debido, en opinión de G. Bodei, al deseo de evitar conflictos entre lo sagrado y lo profano o al de no entrar en competencia con los *argentarii* y *nummularii.*

En Roma algunos templos eran especialmente conocidos por esta función de depósito, como el templo de la Pax, el de Cástor, Mars Ultor, Ops, Concordia y Vesta. El de Cástor tenía una cámara de tesoro subterránea cerrada por una puerta de bronce, y el de Concordia disponía de cajas encastradas en uno de sus muros. El incendio del templo de Pax en el 191 a.C. arruinó a muchos ciudadanos. También fuera de la capital aceptaban depósitos algunos templos de Pompeya, Ostia, Lambaesis, etc.

Por último, es conveniente recordar que las inmediaciones de los templos eran, con mucha frecuencia, centro de concurrencia de determinadas actividades económicas: los vendedores de flores en el templo de Portunus, los de perfumes en el templo de Diana y Ceres en el Aventino, los libreros en el templo de Pax, etc. La epigrafía de la época imperial menciona a los *negotiatores ex area Saturni.*

c) Políticas, sociales y culturales

La vieja exigencia de que el Senado romano se reuniera en un espacio cerrado y en un *templum* inaugurado, explica que, durante la República, el templo de Júpiter Capitolino, el de Cástor o el de Concordia fueran también los lugares (además de la curia) donde se celebraran las sesiones senatoriales.

Las embajadas y los generales en armas eran recibidos también en templos situados fuera del *pomerium,* como el de Apolo Médicus o el de Bellona.

Muchas veces, las reuniones públicas tenían lugar en las proximidades de los templos. Así los ciudadanos escuchaban a los magistrados en las gradas del templo de Cástor o en las del Divus Iulius, siendo frecuentes las reuniones en el área capitolina.

Los templos tenían en ocasiones asignadas funciones civiles. Los cónsules disponían de una verdadera oficina en el templo de Cástor en el Foro —lleno de litigantes y políticos— desde donde convocaban la Asamblea; así se explica que Clodio tomara a la fuerza el templo, según nos dice Cicerón (*Pro. Mil.* 18). El templo consagrado a Libertas era utilizado por los censores de la misma forma que el de Ceres, en el Aventino, era sede de los ediles plebeyos que custodiaban en él sus archivos y las copias de los *senatusconsulta.* No olvidemos tampoco que el templo de Saturno encerraba, además del tesoro público, leyes y documentos oficiales.

En general, muchos de ellos, sobre todo a finales de la República, desarrollaron importantes actividades culturales. Asinio Pollion estableció la primera biblioteca de Roma en el *Atrium Libertatis,* y más tarde la biblioteca de Augusto fue depositada en el área del templo de Apolo Palatino. El templo de Hércules Musarum fue la sede escogida por los poetas de la época augústea para leer sus trabajos.

Durante la época republicana el calendario religioso mantuvo las antiguas fiestas de «época numaica» pero incorporó otras nuevas. Uno de los episodios históricos de este nuevo periodo que más repercutió en el calendario fue el asedio de Roma por los galos. Los calendarios anteriores a César recuerdan el 18 de julio como el *Alliensis dies* («el día del Allia») del que Varrón dice (*Lengua latina* VI, 32): «Es llamado así del río Allia, ya que aquí los galos pusieron en fuga al ejército [romano] y asediaron Roma.» Dicha derrota tuvo lugar, efectivamente, en el año 390 a.C., y por ello el día en que se celebró pasó a ser un *dies religiosus* (en el que era nefasto hacer todo aquello que no fuera estrictamente necesario). El carácter «funesto» del 18 de julio se explicaba también por otras circunstancias históricas ya que fue también un 18 de julio (del año 479 a.C.) cuando tuvo lugar la derrota de los Fabios en la batalla del Cremera.

De las fuentes antiguas se desprende que la *religio* y, particularmente el calendario, podían ser objeto de debate en las sesiones del Senado, como sucedió, por ejemplo, cuando hacia el 389 a.C. se estableció el carácter de *dies religiosi* también para aquellos que seguían a las calendas, las nonas y los idus de cada mes:

> Como al día siguiente de los idus de julio el tribuno militar Sulpicio sacrificó sin resultado y sin cuidar de aplacar a los dioses, y tres días después entregó el ejército romano a los golpes del enemigo, se dice que por esta razón se dispuso la abstención de todo acto sagrado en el día siguiente de los idus; y en lo sucesivo, según algunas tradiciones, esta piadosa prohibición se extendió al día siguiente de las calendas y las nonas (Livio, VI, 1, 9 ss.).

De igual forma la festividad conocida como *Supplicia canum* (celebrada el 3 de agosto), se explicaba también con un episodio de la invasión gala del 390 a.C. Cuando los galos asediaron el Capitolio, donde se había refugiado la población, intentaron un asalto nocturno escalando la roca Tarpeya. Según Livio (V, 47, 3) lo hicieron con tanto silencio que no sólo eludieron a los centinelas sino que lograron no despertar a los perros. Pero las ocas consagradas a la diosa Juno dieron la alarma despertando a los asediados quienes reaccionaron contra los galos al mando de Marco Manlio.

Como conmemoración de aquel episodio los perros eran crucificados, mientras las ocas, adornadas de oro y púrpura, eran llevadas en procesión. No puede descartarse que dicho ritual haya tenido un origen anterior al episodio gálico, pero los romanos siempre lo entendieron como consecuencia de aquel hecho histórico.

La célebre *transvectio equitum*, un espectacular desfile de la caballería, que desde el templo de Marte en la Porta Capena llegaba, recorriendo la Vía Appia, hasta el templo de los Dióscuros en el Foro, celebrada el 15 de julio, fue instituida para conmemorar la batalla del Lago Regilo (15 de julio del 496 a.C.); según otras tradiciones fue el censor Q. Fabio Máximo quien la creó en el año 304 a.C. También el *Quinquatrus minusculae* (13-15 de junio), una festividad protagonizada por los tibicines, fue acogida en el calendario a finales del siglo IV a.C., después de la retirada en masa de los músicos a la ciudad de Tibur (311 a.C.).

Otras fiestas insertadas en el calendario republicano obedecen a la introducción de nuevos dioses. Así, las conocidas *Megalensia*, celebradas del 4 al 10 de abril en honor de Cibeles, fueron instituidas tras la llegada de la diosa a Roma el 4 de abril del 204 a.C. Dicha festividad arraigó pronto en la religiosidad popular: el santuario de la diosa, abierto durante aquellos días, acogía las ofrendas de los fieles (especialmente el *moretum,* a base de queso y hierbas que le era particularmente grato), mientras los ediles curules ofrecían representaciones teatrales en sus inmediaciones y carreras de carros en el Circo Máximo.

Las Floralia (27 de abril), fiesta en honor de la antigua diosa itálica Flora, sólo fueron instituidas años después de que los ediles plebeyos levantaran el primer templo en su honor en el año 241 o 238 a.C. sobre las laderas del Aventino; comenzaban con representaciones teatrales seguidas de juegos en el circo donde se soltaban liebres y cabras.

En otros casos, sabemos que algunas de las festividades arcaicas fueron reinterpretadas a la luz de los acontecimientos históricos producidos durante la República. Así, una fiesta arcaica como eran las Poplifugia (5 de julio), fue considerada por Varrón como conmemoración de la fuga del pueblo romano atemorizado, tras la retirada de los galos, ante el asalto de los pueblos vecinos:

> Poplifugia trae su nombre del hecho de que en este día el pueblo romano de improviso huyó tumultuosamente: tal día, en efecto, cae no mucho después de que los galos se retirasen de la ciudad y los pueblos que estaban sometidos a Roma, como los *ficuleati* y los *fidenati* y otros limítrofes, se unieron contra nosotros. Algunas huellas de la huida recordada este día sobrevivieron en los ritos sagrados sobre las que nos informan los Libros de las Antigüedades (Varrón, *LL* VI, 18).

Macrobio (*Sat.*, I, 31-33) señala que el mes de junio (cuyo nombre deriva del de la diosa Juno) fue así llamado en honor de Junio Bruto, el primer cónsul de Roma. El *dies natalis* del templo de la diosa Carna fue instituido en las calendas de este mes ya que fue entonces cuando, tras expulsar a Tarquinio, celebró un sacrificio en honor de la diosa Carna en el monte Celio.

En el calendario religioso quedaron también registrados, durante la República, los *natalis* de los nuevos templos levantados a lo largo de este periodo. Dicho aniversario constituyó una ocasión para rendir un homenaje —si bien de modestas proporciones— a la divinidad tutelar.

Así, el *dies natalis* del templo de Fortuna Muliebris (6 de julio) conmemoraba aquel día del año 486 a.C., en que la madre y la mujer de Coriolano, ayudadas por las matronas romanas, lograron que el jefe militar retirara sus tropas de Roma. El del templo de la diosa Salus (5 de agosto), en el Quirinal, recordaba el voto hecho por el cónsul C. Junio Bubulco (311 a.C.) y su posterior dedicación, en calidad de dictador, en el 302 a.C. El del templo de Belona, cerca de Circo Máximo, votado por el cónsul Appio Claudio durante la guerra contra etruscos y samnitas en el 296 a.C., se celebraba el 3 de junio. El *dies natalis* del templo de Hércules Víctor (12 de agosto), conmemoraba la dedicación hecha por L. Mummio en el 142; en esta fecha el pretor urbano sacrificaba una vaquilla a Hércules y ofrecía una libación en un *skyphos*. El 1 de abril del 114 a.C. se dedicó el templo a Venus Verticordia (no localizado), tras conocerse un nuevo caso de *incestum* cometido por una de las vestales.

Pero, sin duda, la principal novedad que ofrece el calendario religioso durante la República fue la multiplicación de los juegos (*ludi*), y su inclusión en el calendario.

Hemos visto en capítulos precedentes cómo los *ludi*, sobre todo las carreras de caballos y mulas, caracterizaban muchas de las más antiguas festividades romanas, como las Consualia, Equirria o el Equus October. Otras festividades, acogieron los *ludi* algo más tarde: en el 202 a.C. las Cerialia o en el 178 las Floralia.

Al mismo tiempo a estos juegos primitivos, se añadieron otros: los *ludi Romani* (instituidos por Tarquinio Prisco en honor de Júpiter pero de carácter anual sólo a partir del 366 a.C., siendo celebrados del 5 al 19 de septiembre); los *ludi plebeii* (mencionados por primera vez en el 216 a.C. y celebrados también en honor de Júpiter del 4 al 17 de noviembre); los *ludi Apollinares* (prescritos por los Libros Sibilinos e instituidos en honor de Apolo en el 212 a.C., fueron anuales desde el 208 a.C. y se celebraban del 6-13 de julio); los *ludi Megalenses* (en honor de Cibeles, en el 204 a.C. se celebraban del 4 al 10 de abril). Por último, como caso aparte, merecen ser citados los *ludi saeculares* (celebrados por Augusto en el 17 a.C.) y, en general, todos aquellos convocados en honor de generales victoriosos. Estos últimos cambiaron de carácter cuando Sila creó los *ludi Victoriae Sullanae* que, fijados en el calendario, fueron celebrados todos los años para perpetuar su memoria; este último tipo de juegos se multiplicó considerablemente durante el Imperio.

Es necesario distinguir los *ludi* de los *munera*. De aquéllos forman parte las carreras de carros (*ludi circenses*) y las representaciones teatrales (*ludi scaenici*), mientras a la segunda categoría pertenecen los combates de gladiadores y las *venationes*. Los juegos atléticos griegos constituyeron un caso aparte, si bien, ocasionalmente, entraron a formar parte del programa de los *ludi:* penetraron en Roma muy tardíamente y no lograron nunca la popularidad que habían alcanzado en las ciudades griegas. Oficialmente fueron introducidos por M. Fulvio Nobilior en el año 186 a.C. como resultado del proceso de helenización que atraviesa la sociedad romana de aquellos años. El apoyo dado a estos juegos por las grandes familias filohelénicas romanas, como la de los Escipiones, fue decisivo para vencer las reticencias de los grupos más tradicionales que representaba Marco Porcio Catón. Pese a que durante el siglo I a.C., muchos de los más destacados generales, Sila, Pompeyo, César, Octavio, hicieron celebrar juegos atléticos griegos, éstos no dejaron de tener un carácter marginal durante la República; es significativo, en este sentido, que el primer estadio construido en estructura firme se levante sólo en época de Domiciano. Fueron, por tanto, mejor acogidos en las ciudades griegas de Italia, como Neápolis, donde anualmente se celebraban certámenes atléticos *(Sebastà)*.

En cualquier caso es esencial destacar el origen religioso de los *ludi*; como también sucede en Grecia, resultaría imposible desligar las competiciones deportivas y —no lo olvidemos— las representaciones teatrales de su contexto religioso y cultual. Los *ludi* formaron parte de las principales festividades del calendario litúrgico.

Sabemos, sobre todo gracias al testimonio del historiador Dionisio de Halicarnaso, que, aún en época augústea, los juegos comenzaban con una solemne pompa religiosa:

> Antes de empezar los juegos, las máximas autoridades conducían una procesión a los dioses desde el Capitolio hasta el Circo Máximo a través del Foro. Encabezaban la procesión, en primer lugar, los hijos de las autoridades, tanto los adolescentes

como los que tenían edad de ir en ella... Seguían a éstos unos aurigas que llevaban, unos, cuatro caballos uncidos; otros, dos, y otros, caballos sin uncir. Detrás de ellos marchaban los participantes en las competiciones, tanto en las de poca importancia como en las más solemnes, con todo el cuerpo desnudo, excepto los genitales que iban cubiertos... Seguían a los participantes numerosos coros de danzarines, repartidos en tres grupos... Después de estos grupos marchaban numerosos citaristas y flautistas; y tras ellos, los portadores de incensarios, en los que se quemaban perfumes e incienso a lo largo de todo el recorrido, y los que transportaban los vasos hechos de plata y oro, tanto los sagrados como los del Estado. Al final de todo iban, llevadas sobre las espaldas de los hombres, las imágenes de los dioses, que presentaban figuras iguales a las realizadas entre los griegos... Estas imágenes no sólo eran de Júpiter, Juno, Minerva, Neptuno y de los otros que los griegos cuentan entre los doce dioses, sino también de los más antiguos, de los que la tradición cuenta que nacieron los doce dioses, a saber, Saturno, Rea, Temis, Latona, las Parcas, Mnemósine y todos los demás de quienes hay templos y recintos sagrados entre los griegos; y también de los que la leyenda dice que nacieron más tarde... Proserpina, Lucina, las Ninfas, las Musas, las Horas, las Gracias, Liber y de aquellos semidioses cuyas almas después de dejar sus cuerpos mortales, se dice que ascienden al cielo y obtienen los mismos honores que los dioses, como Hércules, Esculapio, los Dióscuros, Helena, Pan y muchísimos otros (VII, 72).

Concluida la procesión, los cónsules y los sacerdotes realizaban un sacrificio propiciatorio antes de que dieran comienzo los espectáculos circenses.

Respecto a la otra modalidad de *ludi,* los *ludi scaenici*, sólo teniendo presente sus orígenes religiosos se comprende la estrecha relación entre la cávea del teatro y el templo, lo que dio origen a una particular forma arquitectónica, la del teatro-templo; éste, inspirado en modelos helenísticos, conoció en Italia un extraordinario éxito. Durante los *ludi Megalenses*, en honor de Cibeles, las representaciones teatrales tenían lugar precisamente en las proximidades del templo de la diosa como si estuvieran bajo su supervisión. El teatro de Pompeyo fue también concebido a modo de una grandiosa escalinata de acceso al templo de Venus Victrix, situado en la *summa cavea.*

A finales de la República se contaban 55 días al año de *ludi scaenici* y 77 días de espectáculos. Como consecuencia de la multiplicación de juegos durante la República y la prolongación de los *ludi romani,* surgió la necesidad de disponer de un nuevo sacerdocio que auxiliara a los pontífices en su organización: los epulones.

De los *quattor amplissima collegia*, el de los *septemviri epulones* era sin duda el menos importante y también el de más reciente creación, ya que fue instituido en el año 196 a.C., a propuesta del tribuno de la plebe C. Licinio Lúculo. Inicialmente el colegio estaba compuesto por tres miembros *(triunviri epulones),* aumentando su número —quizá en época de Sila— a siete *(septemviri epulones).* Algunos autores (Dión Casio, XLIII, 51) señalan que César (en el 46 a.C.) añadió tres más, siendo él mismo uno de ellos, pero ni los textos ni la epigrafía de la época imperial mencionan a los *decemviri epulones.* El colegio fue ocupado, al menos inicialmente, por plebeyos; según Livio (33, 42), sus miembros tenían derecho a la toga *praetexta* y su emblema religioso era la pátera de los sacrificios.

Las atribuciones de los epulones son claramente enumeradas por las fuentes. Debían anunciar la comida ofrecida en honor de Júpiter, fijando el día señalado (*indicere*), así como preparar y organizar dicho banquete sagrado (*epulum*) que, tradicional-

mente venía siendo presidido por el colegio de los pontífices. De hecho los pontífices, pese a la creación del nuevo colegio, nunca se desentendieron totalmente de los *epula*, siendo incluso consultados —en caso de duda— por los epulones. Las competencias de los epulones eran pues muy limitadas ya que los *lectisternia* (elemento ordinario de las expiaciones) eran organizados por los *decemviri*. Todo ello parece explicar el bajo lugar que los epulones ocuparon en la jerarquía sacerdotal.

La celebración del primer *epulum Iouis* tuvo lugar durante los *ludi plebeii* celebrados en el año 213 a.C. (13 de noviembre), en honor de Júpiter. Más tarde fueron ofrecidos también durante otros juegos, los *ludi romani* (13 de septiembre), contribuyendo de esta forma a que no fuera olvidado el carácter religioso de los juegos.

El *epulum* era diferente del *daps*, carne asada y vino ofrecidos —según nos dice Catón, *Sobre la Agricultura* 132— también a Júpiter antes de la siembra (de ahí su epíteto de *Dapalis*). El dios supremo del panteón romano se recostaba sobre un lecho, mientras Minerva y Juno tenían derecho sólo a un asiento. *Epulum* y *lectisternium* tenían orígenes y características diferentes, pero es evidente que aquél fue, con el tiempo, influido por éste.

El banquete se celebraba en el Capitolio, ante la *cella* de Júpiter; a él asistían los sacerdotes y senadores y, en un lugar aparte (en el Foro), el pueblo. Durante la comida era costumbre entonar canciones o himnos en honor de los dioses, cuya pérdida, sin embargo, deplora ya Cicerón:

> No es de extrañar que para descargar de trabajo a los pontífices, los epulones hayan ido asumiendo otras funciones relacionadas con la celebración de los *ludi* como recuerda Cicerón: «Te llamo a ti, Léntulo [Léntulo Marcelino, epulón antes del 56 a.C.]; de tu sacerdocio dependen los carros (*tensae*) y las carrozas, el preludio musical, los juegos, las libaciones y el *epulum Iovis* (Cicerón, *De har. resp.* X, 20)

La comunicación con los dioses

Desde los orígenes de la cultura lacial, las gentes, preocupadas por reconocer e invocar a las fuerzas misteriosas que presidían los actos de su vida, creyeron reconocer las voces de aquéllas en el rumor del viento cuando movía las hojas de los árboles, en el crepitar del fuego y, desde luego, en el movimiento de los animales, capaces no sólo de advertir o anunciar algo a los hombres, sino también de guiarles en sus empresas.

Desde muy temprano la tradición latina —e itálica— fue decantándose, pues, como sucedió en otras culturas antiguas, por una revelación directa que descansaba en la transmisión de voces y sonidos. Fueron muchas las divinidades (o los *numina*) que dejaban escuchar su voz pero, poco a poco, algunas de ellas, como Carmenta, Fauno y Fauna o las ninfas, fueron haciéndose verdaderas especialistas en esta función.

Dionisio de Halicarnaso recuerda, por ejemplo, el oráculo del *picus* (pájaro sagrado) de Marte (*Picus Martius*), en territorio sabino, desaparecido en época clásica:

> En esta ciudad [Tiora o Matiene] se dice que hubo un oráculo muy antiguo de Marte. Y el tipo de oráculo era parecido al que según cuenta la leyenda existió una vez en Dodona, pero con una diferencia, pues allí se decía que una paloma hacía las

predicciones sentada sobre una encina sagrada; mientras que entre los aborígenes, un pájaro enviado por la divinidad, al que ellos llaman *picus* y los griegos *driocolaptés,* hacía lo mismo apareciéndose sobre un pilar de madera (I, 14, 5).

La historiografía latina recuerda débilmente los episodios, legendarios o históricos, en los que se creían oír voces sobrenaturales; así, la «voz vibrante» que ordenaba a los albanos, durante el reinado de Tulo Hostilio, hacer sacrificios según sus propios ritos (Livio, I, 31) o, más tarde, aquella otra «voz temible» que salió del templo de Matuta en Satricum, cuando los latinos se disponían a incendiarlo (Livio, VI, 33).

Naturalmente no eran pocas las dificultades para interpretar la voluntad divina y ya, desde muy antiguo, debieron surgir hombres y mujeres (*vates, casmenae o carmentae*) capaces de traducir el lenguaje divino que surge de los arroyos, del viento, de las aves o de los animales terrestres. Consultados, frecuentemente el lenguaje de sus respuestas era revestido de una cadencia rítmica (*carmen* o *casmen*); los romanos conocían un tipo de verso llamado *saturnius* que consideraban como el más antiguo y con el que aún a finales de la República daban forma a invocaciones y fórmulas mágicas.

Sin embargo, con el paso del tiempo y a medida que se consolidaba la influencia griega, Roma —o, mejor, deberíamos decir la religión oficial romana— fue relegando en el olvido a los más antiguos dioses oraculares del Lacio. La civilización romana de la época monárquica y, sobre todo, republicana, reaccionó con fuerza contra aquellos dioses a los que, mediante un largo proceso, anuló o redujo a la condición humana como se advierte bien, por ejemplo, en el caso de Carmenta.

Carmenta era una antigua divinidad conocida, quizá ya desde la época arcaica, por sus dos epítetos de Antevorta (o *prorsa, porrima*) y Postverta o Postvorta. Su primera función lo era como diosa de las parturientas, protectora de los partos y nacimientos; de aquí que los calendarios epigráficos de finales de la República recordaran aún la prohibición de introducir en su capilla, *scroteum,* piel o cuero de animal, incompatible con la mujer que da a luz. En un pasaje de Varrón, reproducido por Gelio, se establece una relación directa entre los epítetos de la diosa y la postura del feto en el útero de la madre:

> Cuando, en contra de lo natural, los niños tienen los pies hacia abajo, los brazos se abren y los detienen; en este caso las mujeres dan a luz con más dolor. Para conjurar este peligro, se han levantado en Roma altares a dos diosas, llamándose una Postverta y otra Prorsa. La primera preside el nacimiento de los niños invertidos en el seno de la madre, la otra, el de los niños colacados naturalmente (Gelio, *Noches Áticas* XVI, 16, 4).

Pero, al mismo tiempo, Carmenta era una diosa vinculada también a la adivinación y a la profecía, hasta el punto de que Servio (*Ad Aen.* VIII, 336) la consideraba una profetisa anterior a la existencia de las sibilas. Su mántica, sus profecías, pertenecían a la adivinación natural e inspirada y sus vaticinios *(carmina)* anunciaban el destino del recién nacido.

El epíteto de Porrima-Antevorta se explicó en consonancia con esta otra función de la diosa, en cuanto Carmenta daba a conocer el pasado y el de Postverta o Postvorta en cuanto revelaba el futuro. Así pues, Carmenta fue tempranamente conocida como una diosa que predecía el futuro a los niños en el momento de su nacimiento, quizá a instancias de la madre.

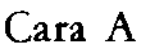
Su popularidad vendría confirmada en primer lugar por la existencia de un *flamen Carmentalis*, es decir, de un sacerdocio que atendía exclusivamente su culto; pero también por la inclusión de dos fiestas, las Carmentalia, (el 11 y 15 de enero), en el viejo calendario religioso romano.

Sin embargo lentamente, en un proceso que se acentúa a medida que avanza el periodo republicano, Carmenta va perdiendo su condición de diosa hasta quedar relegada a un rango inferior próximo a la condición humana. El resultado final de ese proceso se refleja en la literatura de época augústea (Virgilio, Ovidio), donde Carmenta aparece como una simple mujer, madre del héroe arcadio Evandro, conocida por sus dotes proféticas:

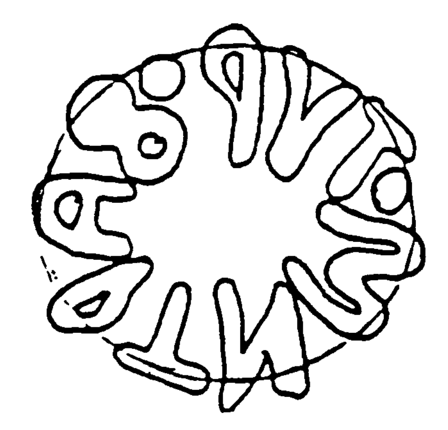
> Ésta [Carmenta], tan pronto como su espíritu se había inflamado en el fuego divino de la inspiración, había empezado a cantar con voz sonora vaticinios verídicos de la divinidad. Había predicho que a ella y a su hijo les amenazaban desventuras; había pronunciado, además, muchos otros oráculos, cuya certeza fue corroborada por el tiempo (Dionisio de Halicarnaso, I, 1).

Servio (*Ad Aen.*, VIII, 336) recuerda incluso que el cuerpo de Carmenta fue enterrado en el lugar donde se levanta su altar, al pie del Capitolio.

El caso de Carmenta se repite con otras divinidades más, lo que sólo puede venir explicado por la persecución que el Estado romano desencadenó contra la adivinación natural o inspirada (el *enthousiasmos* de los griegos) y, en general, contra todas aquellas formas que no estuvieran contenidas en los libros de los augures o en los Libros Sibilinos. En un estudio, D. Grodzynski concluye que el término *superstitio* tuvo inicialmente (desde el siglo III a.C.) el sentido de «adivinación», y que sólo a partir del siglo I a.C. pasó a designar una «desviación de la religión nacional». Plutarco, recogiendo una opinión muy extendida, explica el nombre de Carmenta como derivado de *carens mens* («carente de juicio»). También los profetas y videntes que practicaban este tipo de adivinación (vates, carmentas, hariolos), considerada como *dementia* o privación de *mens*, fueron igualmente perseguidos; esa desconfianza hacia el delirio profético explica que el término *vates* reciba en latín un claro sentido peyorativo, de

Cara A



Cara B

Sors de piedra de Arezzo.

la misma forma que el verbo *vaticinor* sea sinónimo (por ejemplo, en Cicerón) de «divagar», «tener propósitos incoherentes».

Esta actitud de hostilidad hacia la adivinación natural se percibe bien en las relaciones de Roma con los centros oraculares itálicos. Como ya hemos visto, cuando Roma llevó a cabo la anexión territorial del Lacio e Italia, entró en contacto con numerosos templos de carácter oracular. En todos ellos venían practicándose, quizá ya desde la época arcaica, los oráculos *per sortem,* es decir, mediante la extracción al azar de una pequeña tablilla (*sors*) donde venía escrita la respuesta de la divinidad; ninguno de ellos practicaba, pues, ese otro tipo de adivinación que descansaba en el delirio inspirado de la sacerdotisa que parece haber sido desconocido.

Uno de los que gozaban de mayor antigüedad y prestigio era, como ya se ha dicho, el de Fortuna en Praeneste. Sabemos, sobre todo después del excelente trabajo de J. Champeaux, que el oráculo, en origen, era abierto sólo en uno de los dos días que duraba la fiesta en honor de la diosa (9 y 10 de abril); quizá, al menos durante el Imperio, el oráculo era abierto también en ciertos días del año. El origen de dichas *sortes* es descrito por Cicerón en su *De diuinatione* (II, 85-86):

> Los anales de los prenestinos dicen que Numerio Sufucio, varón respetable y de noble linaje, fue advertido muchas veces en sueños, hasta con amenazas, para que fuese a cierto paraje y partiese una piedra; que asustado por aquellas visiones se propuso obedecer, a pesar de las burlas de los conciudadanos, y que de la piedra partida salieron las sortes grabadas en encina, con caracteres antiguos. Aquel paraje, rodeado hoy por una barrera sagrada, está cercano al templo de Júpiter Puer, sentado con Juno sobre las rodillas de Fortuna, amamantado por ella y con tanta piedad reverenciado por las madres de familia. Al mismo tiempo, en el mismo sitio, en el mismo sitio donde se encuentra el templo de Fortuna, brotó miel, según dicen, de un olivo; consultados los harúspices, contestaron que algún día llegarían a ser célebres aquellas suertes y que, por su mandato, se hizo de aquel olivo un arca en la que se encerraron las suertes que todavía hoy se sacan cuando lo aconseja Fortuna (II, 41).

Era un niño (*puer*, como el Júpiter representado junto a la diosa) quien mezclaba y sacaba las *sortes* (*miscentur atque ducuntur* o *tulluntur*) siempre bajo la inspiración de la diosa (*Fortunae monitu*). Después de ser extraídas, un especialista, el *sortilegus Fortunae* (equivalente a los *prophetai* de Delfos), las leía. En tiempos de Cicerón, las *sortes* eran pequeñas tablillas de madera de encina con fórmulas, en caracteres arcaicos, muy ambiguas, que permitían adaptarse a todo tipo de consultas planteadas a la diosa. Eran depositadas en un arca custodiada, como sabemos por la epigrafía, por Júpiter Arcanus.

Otro antiguo oráculo, también transmitido por la diosa Fortuna, era el de la ciudad de Antium; su rasgo más peculiar es que se trataba de una pareja de diosas (díada) mencionadas por las fuentes como las *vericae sorores, Fortunae Antiatae, Fortunas Antiatis,* etc. y a cuya dualidad respondían también las estatuas cultuales. Como en Praeneste, ambas ejercían al tiempo funciones oraculares, fecundantes y políadas.

El procedimiento adivinatorio usado en Antium no es muy conocido, pero Macrobio lo cita de pasada para ilustrar el de Baal de Heliópolis:

> La estatua del dios de Heliópolis es llevada en una litera (*ferculum*), como las imágenes de los dioses son llevadas en la procesión de los juegos circenses y los que la

transportan son generalmente los hombres más destacados de la provincia. Estos hombres, con sus cabezas afeitadas y purificados por un largo periodo de abstinencia, van como el espíritu del dios (*divino spiritu*) les mueve y llevan la estatua no por su propio deseo (*non suo arbitrio*), sino adonde el dios les dirige, como en Antium vemos las imágenes de las diosas movidas para dar sus oráculos (Macrob., *Sat.* I, 23, 13).

Este tipo de adivinación, a base de movimientos espontáneos es extraño a las religiones itálicas y característico, por el contrario, de los santuarios orientales (Zeus en Heliópolis o en Siwah, Apolo en Siria y en Egipto, etc.), lo cual ha hecho pensar que pudo ser adoptado por Antium, quizá a través de Cartago, en los siglos VI o V a.C.

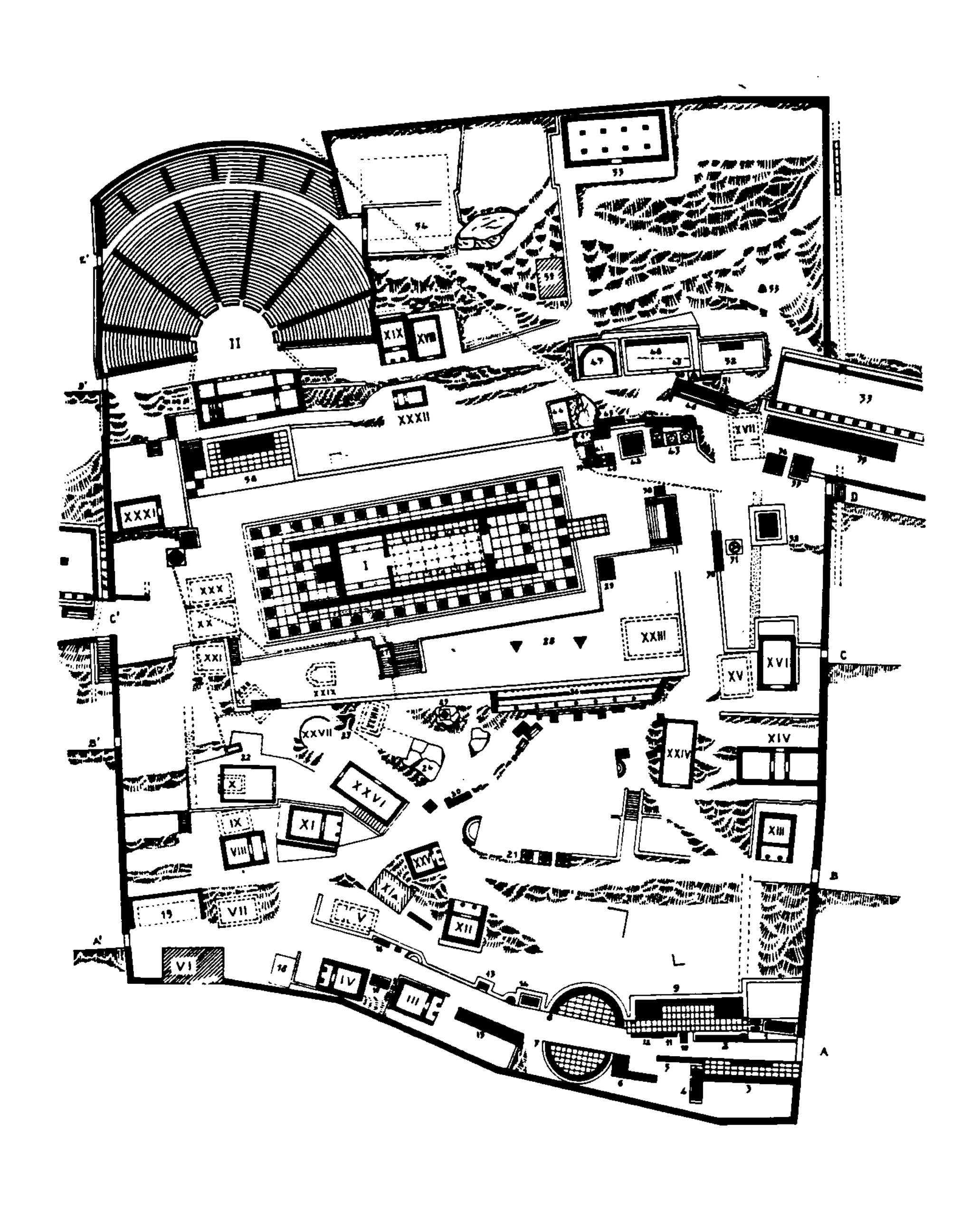
Conocemos otros más: el de Hércules Víctor de Tibur, el de Falerii y otras ciudades etruscas (Caere, Viterbo, Arezzo), el de Júpiter Apenninus de Iguvium, el de la fuente Clitumna descrito por Plinio, el de Forum Novum cerca de Parma, el de Gerión en territorio véneto o, el más tardío de Hércules en Ostia. De este último estamos informados gracias a un tríptico votivo publicado por G. Becatti en 1939, que representa a unos pescadores sacando con sus redes de las aguas las *sortes* del dios; todo parece indicar que su antigüedad no se remonta más allá del siglo II a.C. y que imitaron en gran medida a las de Praeneste. Todos ellos, a pesar de la diversidad de dioses que los dispensan (Fortuna, Hércules, Minerva, Gerión, etc.), tienen un denominador común: su naturaleza cleronomántica. La arqueología ha proporcionado algunos ejemplares de estas *sortes* de los que dos son particularmente célebres: el disco de bronce de Cumas (con el nombre de Hera) y el guijarro del Museo de Fiésole con los nombres de Fortuna y Servio Tulio.

En general, las *sortes* conservadas adoptan una gran diversidad de formas y de materias. Muchas son tablillas de bronce o de madera pero otras están fabricadas con bronces o plomos. En cualquier caso, atestiguan el recurso casi exclusivo de la adivinación itálica a la escritura frente a una adivinación inspirada que en época histórica era rehusada.

Roma mantuvo desde los comienzos de la República un enorme distanciamiento hacia todos estos santuarios oraculares ya en clara decadencia a finales de la República; dicha desconfianza viene primeramente explicada por el tipo de adivinación que se practicaba en ellos. El propio Cicerón dice que la adivinación *per sortem* es un género muy desacreditado que el sentido común rechaza y que en todos los lugares ha perdido ya la fama; finalmente termina preguntándose (*De div.* II, 41): «¿Qué fe merecen unas *sortes* que se sacan a una señal dada por Fortuna y que un niño escoge al azar después de mezclarlas?»

Es significativo que siendo Fortuna una diosa que gozó de gran popularidad en Roma y que era conocida por infinidad de epítetos (Fors Fortuna, Fortuna del Foro Boario, Fortuna Muliebris, Fortuna Virilis, Fortuna Viscata, etc.), no existan noticias sobre la actividad oracular de sus santuarios.

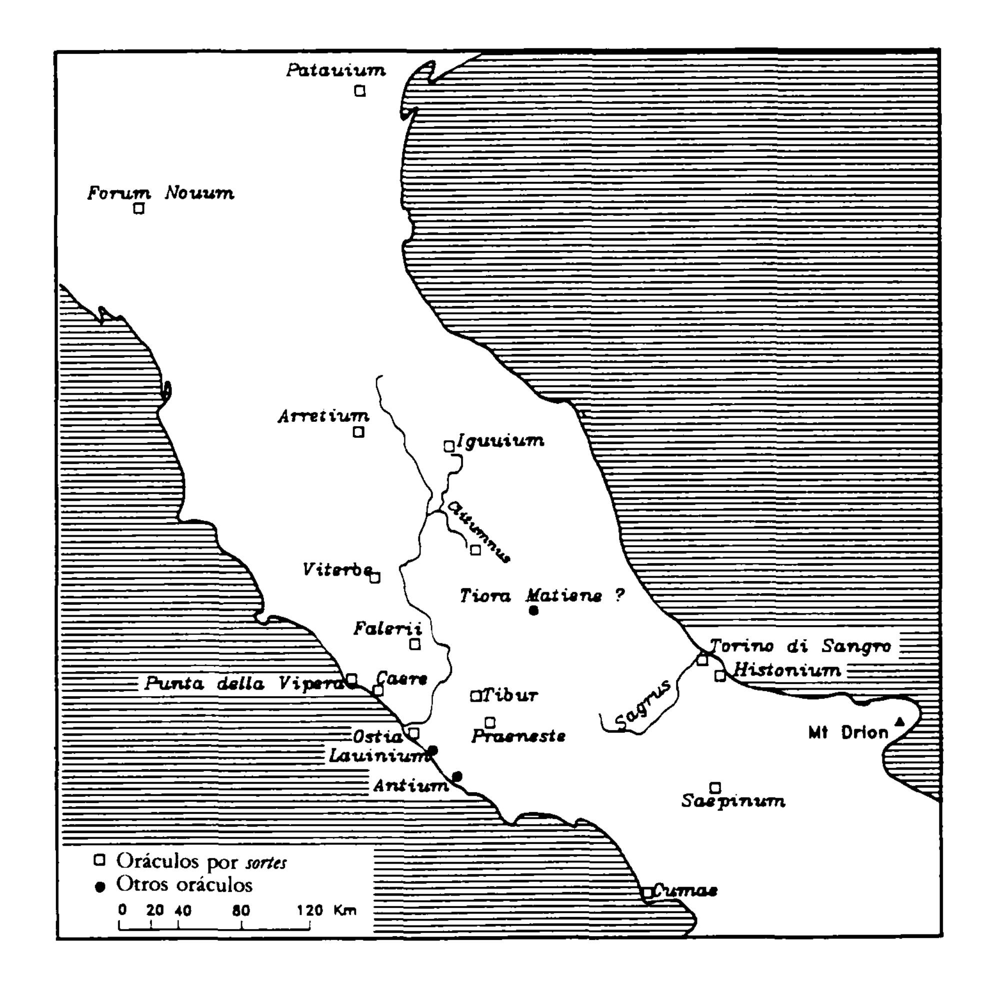
Pero esa hostilidad viene explicada también por el temor a que sus oráculos fueran puestos al servicio de una peligrosa política anti-romana, especialmente cuando, por ejemplo, Roma y Praeneste se enfrentaron en numerosas ocasiones durante el siglo IV a.C., hasta que la ciudad fue tomada en el 338 a.C. Aún en el año 241 a.C., concluida la primera guerra púnica, el Senado romano prohibió al cónsul Q. Lutacio Cerco consultar las *sortes* de Praeneste, argumentando que se trataba de *auspiciis alieni-*



El santuario de Delfos en época romana (según J. Pouilloux-G. Roux).

genis; era conveniente, pues, como dice Valerio Máximo, que la República se rigiera por los auspicios patrios y no por los extranjeros.

Una política similar —o quizá aún más hostil— adoptó Roma frente a los más prestigiosos santuarios oraculares del mundo griego, como Delfos. Según la historiografía antigua, desde la fundación de la República hasta la instauración del Principado, Roma consultó oficialmente el oráculo de Apolo en Delfos, emitido a través del trance de la Pitia, en siete ocasiones. Sin embargo, como sabemos gracias a los trabajos de H.W. Parke y J. Fontenrose, en su mayor parte éstas no son históricas, de forma que las respuestas de Delfos a las embajadas romanas quedan, en realidad, reducidas a tres (en 216 a.C., 207 a.C. y 205 a.C.).



Santuarios oraculares de Italia.

Dichas consultas se efectúan durante la segunda guerra púnica, un periodo de crisis política y militar, así como de profundas transformaciones religiosas. Pero lo más destacable es, sin duda, que el motivo de la consulta fue en todos los casos de tipo ritual; Roma no pretende tanto conocer su destino como los *remedia* necesarios para restablecer la *pax deorum,* y es en esta línea (al margen de la oportunidad política del momento) en la que hemos de entender la introducción del culto de Cibeles.

Cuando, transcurridas las guerras púnicas, los romanos no necesitan ya ningún apoyo espiritual y Roma es capaz de entrar directamente en contacto con otros estados, sin la mediación de Delfos, el santuario deja de ser oficialmente consultado por el Senado, quedando sometido a su control a partir del 191 a.C.

La frialdad de las relaciones entre Roma y Delfos durante el periodo republicano, se explica, pues, por esa hostilidad del Senado hacia la adivinación inspirada a la que se suma la desconfianza por todo lo extranjero. La distorsionada imagen que los romanos tuvieron de la Pitia délfica queda bien plasmada tanto en los tratados filosóficos de Cicerón como en la literatura del siglo I a.C.

En lugar, pues, de esta adivinación natural o intuitiva, Roma conoció una adivinación representada por los augures y *decemviri* a la que, más tarde, vino a sumarse la de los harúspices de origen etrusco. Se trata —en los tres casos— de una mántica inductiva, basada en la observación de los fenómenos percibidos por el hombre. Dichos signos pasaban por ser expresión de la voluntad de los dioses y necesitaban ser convenientemente indagados e interpretados por los miembros de los respectivos colegios sacerdotales.

Los signos enviados por los dioses obedecen a diferentes categorías, pero todos ellos —al menos hasta el final de las guerras púnicas— servían sólo para saber si los dioses aprobaban o no una determinada acción que se deseaba emprender bajo sus auspicios: en el ámbito público, una guerra, por ejemplo; en el privado, emprender un viaje o contraer matrimonio. Toda empresa proyectada tenía una parte de desconocido y, antes de pasar a la acción, era necesario asegurar su éxito consultando a la divinidad. La adivinación romana se caracteriza, pues, por circunscribir extraordinariamente su campo de aplicación, lo cual no autoriza de ningún modo a negar su existencia.

La primera de las categorías mencionadas la proporcionan los signos escuchados, *omina.* Una frase o una palabra pronunciadas inintencionadamente podía ser considerada anuncio del futuro inmediato que confirmaba o apartaba al hombre de su empresa. Al escuchar la palabra cabían dos posibilidades: aceptar el *omen (omen accipere)* o rechazarlo *(omen execrari)* transformando su sentido, por ejemplo, mediante la adición de otras palabras. De esta forma el hombre romano se preservaba de un destino inexorable.

Una segunda categoría de signos era ofrecida por los *auspicia;* se trata de signos percibidos por la vista y mostrados generalmente por las aves. La trayectoria del vuelo —dentro de un límite espacial imaginariamente delimitado, llamado *templum*— así como el graznido o el tipo de ave eran minuciosamente interpretados por los augures. Los magistrados romanos tenía también el derecho de auspicio pero de distinto valor (*auspicia maiora o minora*) en función de su rango. Pero tanto unos como otros, augures y magistrados, se ocupaban más de asegurar el presente conociendo los signos, que de interrogar el porvenir.

La tercera categoría de signos, los prodigios, fenómenos que contravenían las le-

yes de la naturaleza, tampoco anunciaban el futuro, ni siquiera el más inmediato, sino sólo que la paz entre los dioses y la comunidad había sido rota. Por su complejidad e importancia la estudiaremos en el siguiente apartado.

El prodigio y su expiación

a) Causas de la aparición de prodigios

Las faltas graves de impiedad eran castigadas por los dioses con el envío de prodigios que, a su vez, advertían a los hombres la ruptura de la *pax* entre los dioses y los hombres.

Ese delito religioso, estudiado primero por Mommsen y últimamente por J. Scheid, podía obedecer a causas muy diversas. El caso más frecuente consistía en algún tipo de transgresión cometida durante la celebración del culto público, como un error ritual, un olvido o, simplemente, una interrupción. El sacrificio se prestaba, por la complejidad de su ejecución, a numerosas infracciones, como una mala elección de la víctima, la impureza del sacrificante, la interrupción del rito o la equivocación en la formulación de la plegaria. En general era durante la celebración de las festividades públicas, de los juegos y las *lustrationes* o en la consagración de un templo, cuando con más frecuencia se cometían errores o infracciones que los dioses castigaban con el envío de prodigios. No obstante, otros crímenes religiosos, como la expoliación de un santuario, la violación de los auspicios o el *incestum* de las vestales, desencadenaban la *ira deorum* y podían suponer también graves castigos para la comunidad ciudadana.

b) El prodigio: tipos y evolución

Si muchas podían ser las causas que desencadenaban la cólera divina bajo la manifestación de prodigios, también éstos podían asumir diversas formas. Conocemos por Livio, que a su vez consultó la *Tabula Pontifis* y los *Annales Maximi*, los prodigios más importantes registrados año a año. En el ámbito celeste, eclipses de sol o de luna, rayos que alcanzan lugares públicos, lluvias de materias insólitas (piedras, tierra, sangre, carne); en la tierra, terremotos, agua (de lagos, fuentes y ríos) teñida de sangre, etc; en el mundo de hombres, animales y plantas, nacimientos con malformaciones físicas, aparición de animales y plantas en lugares insólitos, animales que hablan, epidemias y pestes, etc.

Generalmente la observación de prodigios se multiplicaba en épocas de graves crisis políticas y militares. Así, en el año 218 a.C., cuando comienza la II guerra púnica dice Livio:

> Muchos prodigios ocurrieron en Roma y sus inmediaciones durante el invierno. Un niño de seis meses, nacido de condición libre, había gritado triunfo en el Foro Olitorio; en el Foro Boario, un buey había subido espontáneamente hasta un tercer piso, desde donde se precipitó enseguida asustado por los gritos de los habitantes de la casa; en el cielo habían brillado imágenes de naves. En el templo de la Esperanza,

que está en el Foro Olitorio, había caído un rayo. En Lanuvio se había agitado la lanza de Juno. Un cuervo había bajado al templo de la diosa, posándose sobre el mismo altar. En Amiterno habíanse visto desde lejos en diferentes puntos fantasmas humanos vestidos de blanco, a los que nadie había podido acercarse. Habían llovido piedras en el Picentino... (XXI, 62).

Es preciso observar que el prodigio romano sufrió una evolución. En pricipio, como estamos viendo, advertía a los habitantes de la ciudad la comisión de una falta o de un delito religioso y, consiguientemente, la ruptura del entendimiento entre aquéllos y los dioses; para los romanos no existía, pues, el prodigio bueno. Sin embargo, en los dos últimos siglos de la República y bajo la influencia de la adivinación etrusca, el prodigio se transforma en un signo capaz de prefigurar el porvenir —bueno o malo— para la comunidad. El interés se irá centrando, en lo sucesivo, no tanto en la expiación del prodigio cuanto en su significado: *quid portendat prodigium?* (¿qué anuncia el prodigio?).

Eso explica también que los harúspices etruscos, expertos en técnicas adivinatorias, fueran cobrando cada vez un mayor protagonismo en la vida religiosa romana. Al mismo tiempo, ya en el siglo II a.C., comienza a observarse la explotación política del prodigio, es decir, su entrada en la esfera de las rivalidades políticas.

c) La expiación del prodigio

La grave amenaza que la aparición de prodigios suponía para la supervivencia de la comunidad, obligaba a ésta a un inmediato restablecimiento del entendimiento con los dioses para lo cual era imprescindible proceder a la expiación de la falta religiosa cometida, lo que en términos latinos se llamaba la *procuratio prodigiorum.*

Como bien observa Scheid, la infracción religiosa no existía más que en el ámbito de la comunidad; el individuo, un magistrado o sacerdote, responsable directo del error —voluntario o no— era la «mancha» o la «impiedad», y como tal nadie le acusaba, haciéndose, por el contrario, obsesiva la inmediata reparación del daño causado. De lo contrario, si se tardaba en poner remedio, la imprudencia podía transformarse en impiedad.

Para ello existía un riguroso procedimiento que comenzaba con la comunicación (*nuntatio*) a los cónsules de la observación del prodigio, haciéndose generalmente necesaria la existencia de varios testimonios fiables. Posteriormente, uno de los cónsules leía ante el Senado un informe (*relatio*) que iba acompañado de la presentación de los testigos. La cámara, tras escuchar y deliberar, votaba un decreto por el cual encargaba —si lo había considerado oportuno— la expiación de los prodigios.

Generalmente la expiación del prodigio era encomendada a dos sacerdocios especializados: los *(quin) decemviri* y los mencionados harúspices. Entre unos y otros existían notables diferencias no sólo por el tipo de prodigio del que se hacían cargo sino, sobre todo, por las ceremonias expiatorias que recomendaban.

La expiación (*procuratio, remedium*) era por lo tanto, muy variada, pero, en términos generales, su ejecución debía de cumplir dos fases distintas. En la primera —en la que los harúspices asumían un especial protagonismo— se procedía a «enterrar» (*fulmen condere*) las huellas del rayo que había alcanzado un lugar público, a quemar vivo al ser que había nacido con malformaciones físicas o a ahogar en el agua al her-

mafrodita. En una segunda fase, se desarrollaban ceremonias purificatorias o lustratorias tales como el *amburbium* o las *supplicationes*.

El *amburbium* o *lustratio urbis* consistía en una procesión que recorría las murallas de la ciudad para, de esta forma, purificar mágicamente su interior. En él participaban todos los sacerdotes, con las víctimas sacrificiales, seguidos de la población:

> Manda luego [el harúspice Arrunte] que los atemorizados ciudadanos den una vuelta completa a la ciudad y que los pontífices que tienen encomendada la dirección de los ritos, purificando las murallas en procesión solemne den la vuelta al vasto recinto por sus límites extremos. Les sigue la multitud de los pontífices menores, ataviados al estilo gabino y, coronada de ínfulas, la sacerdotisa abre la marcha del coro de las Vestales... Luego, los que custodian los oráculos de los dioses y los poemas mistéricos y retiran la imagen de Cibeles después de su baño en el insignificante Almón, y el augur, perito en la observación de aves de mal agüero, el septénviro epulón, los cofrades ticios y el salio que lleva, colgados de su robusta nuca, los sagrados escudos y el flamen, tocado en su noble frente con el ápice. Y mientras ellos dan la vuelta a la ciudad que se extiende en amplios recovecos... (Lucano, *Farsalias* I, 592-606).

La *supplicatio* consistía, en origen, en plegarias y sacrificios ante los templos y altares de la ciudad; hombres y, sobre todo, mujeres, coronados de laurel suplicaban a los dioses con gestos patéticos el cese de los males. La primera de las *supplicationes* conocidas se celebró en el año 463 a.C.:

> Desprovisto el Senado de todo socorro humano, dirigió a los dioses sus votos y los del pueblo, invitando a los ciudadanos a que fuesen con sus esposas e hijos a suplicar a los dioses y a implorar su protección. Invitados a hacerlo por sus propios sufrimientos, invitados a lo mismo por la autoridad pública, llenaron todos los templos. Arrodilladas las madres, barrían con sus cabellos el suelo de los recintos sagrados, pidiendo clemencia a los dioses y el término de tanta calamidad (Livio, III, 7, 8).

No obstante, existían otros muchos *remedia*: la *instauratio* (es decir, la repetición de las ceremonias fallidas), los coros de jóvenes, sacrificios y ofrendas, erección de estatuas, etc. Muchas de esas expiaciones eran prescritas por los Libros Sibilinos y pertenecían, por lo tanto, al *graecus ritus*. Éste era el caso, por ejemplo, del *lectisternium* que aparece como innovación cultual a comienzos del siglo IV a.C. En el año 399 a.C., Roma, al tiempo que mantenía una dura guerra contra la ciudad etrusca de Veyes, conocía graves disensiones internas y era asolada por una *pestilentia*. Los Libros Sibilinos prescribieron celebrar, por primera vez, un *lectisternium* en honor de seis divinidades (Apolo-Letona; Diana-Hércules; Mercurio-Neptuno) durante ocho días. Dicho ritual consistía en un banquete ofrecido a estos dioses, sin duda con el objeto de aplacarles. Pero la novedad del *lectisternium* no residía en alimentarles —objetivo del sacrificio romano— sino en la co-participación en él de dioses y hombres; las imágenes de aquéllos, recostadas sobre lechos, eran agasajadas en el festín ritual por los magistrados y sacerdotes. Por un principio de reciprocidad —como en el caso del don y del contra-don homérico—, los dioses estaban obligados a corresponder a los hombres, en este caso alejando los efectos de la *pestilentia* y restableciendo la *pax deorum*.

La complejidad y variedad de ritos expiatorios obliga a estudiar separadamente a

los dos principales sacerdocios a los que se les encomendó: los *(quin) decemviri* y los harúspices, así como sus principales doctrinas escritas.

1) Los *Quindecemviri Sacris Faciundis* y los Libros Sibilinos

El origen de este colegio sacerdotal va indisolublemente unido a la figura de la Sibila. Como ya hemos visto, las sibilas eran adivinas que, por lo general, emitían sus oráculos en estado de trance o éxtasis. Estas mujeres, que según la creencia popular podían llegar a vivir más de mil años, recorrían libremente el mundo impartiendo sus profecías; sin embargo, algunas ciudades como Delfos, Samos, Eretria, Marpeso, etc. presumieron ser sedes de una sibila.

La Magna Grecia no fue una excepción y Cumas contaba con una sibila sobre cuyo nombre existían diferentes versiones (Amaltea, Hemófila, Herófila) pero a la que se creía originaria de Eretria. Roma y las poblaciones itálicas no tardaron en entrar en contacto directo con la colonia griega y en conocer a la sibila. En los últimos siglos, al menos, ésta es presentada como una anciana; Virgilio, que dedica a la sibila la mayor parte del libro VI, la califica de *horrenda* y *uirgo*, y dice de ella que era una *longaeva sacerdos.* Propercio y Ovidio desarrollaron notablemente esa característica en su poesía y, aun en el Satiricón de Petronio, interrogada por unos niños acerca de lo que quería, ella responde: «¡Quiero morir!» (*Satiricón,* 48, 8).

Otra de sus características es sin duda su inspiración profética. Algunos testimonios (como el oráculo transmitido por Flegonte de Tralles) autorizan a pensar que, inicialmente, la sibila de Cumas (como otras) podía anunciar el futuro espontáneamente, sin necesidad de ser poseída por Apolo. En cualquier caso, cuando Augusto hizo transportar los Libros Sibilinos del templo de Júpiter al de Apolo Palatino en el año 28 a.C., se consolidó la creencia de que la sibila hablaba bajo la influencia de este dios. De esta forma acabó asumiendo muchos de los rasgos de la Pitia délfica; en la Eneida de Virgilio, la *Cymaea Sibylla,* consultada por Eneas, cae en un trance extático, resultado del «entusiasmo» o posesión por el dios Apolo: se le muda el color y el rostro, se descompone su cabellera, su pecho anhelante y su corazón enfurecido se hinchan a causa del furor para, finalmente, hablar inspirada por el numen del dios. Sólo cuando, concluida la respuesta oracular, Apolo «deja de tirar la brida a la enloquecida» y de clavar una y otra vez «el aguijón dentro de su pecho», su furor cesa y se «aquieta su boca rabiosa», volviendo así a su estado de lucidez mental.

La sibila de Cumas despertó, pues, escasas simpatías en las medios oficiales romanos; a ello pudo contribuir también la actividad profética de las sibilas griegas y orientales cuyos oráculos, de claro contenido político anti-romano, circulaban en el Mediterráneo oriental durante los siglos III y II a.C. Pero, en el fondo, es —una vez más— la aversión romana hacia la adivinación natural o extática lo que subyace en ese distanciamiento.

No sorprende, pues, que Roma se guardara tempranamente de este tipo de adivinación, poniéndola bajo la forma de libros escritos custodiados, para mayor precaución, por un colegio sacerdotal masculino: los *decemviri.* La tradición historiográfica, aun no siendo unánime, atribuye el origen de la introducción de los Libros Sibilinos en Roma al reinado del último de los monarcas etruscos, Tarquinio el Soberbio. Según la versión más extendida, la sibila, bajo el aspecto de una vieja extranjera, propu-

so al rey venderle sus nueve libros de oráculos, pero éste rehusó a comprarlos por encontrar excesivo el precio. A cada una de las negativas de Tarquinio, la sibila quemaba tres de los libros. Al fin, el rey etrusco compró los tres últimos por la suma que la anciana había pedido inicialmente; ésta desapareció para siempre y la colección oracular (los Libros Sibilinos) quedó depositada en el templo de Júpiter Capitolino.

Naturalmente sobre esta versión, donde se mezclan elementos latinos, etruscos y griegos, ha existido una considerable polémica; sin que se haya alcanzado un criterio unánime entre los estudiosos, muchos la han considerado privada de todo fundamento y fruto de una reelaboración posterior de la analística romana de finales del siglo IV a.C. No obstante, dos hechos podemos considerarlos como seguros: por una parte, parece indiscutible que es en el siglo VI a.C. cuando tiene lugar el origen de la colección; en segundo lugar, hemos de admitir —ante los orígenes de la dinastía en el poder— la posibilidad de que la colección de oráculos en hexámetros griegos haya recibido algún tipo de contaminación etrusca.

H. W. Parke ha señalado recientemente la posibilidad de que Tarquinio recogiera oráculos griegos que —quizá con centro en Cumas— circulaban libremente por Italia central y que los guardara, por motivos de seguridad, en el Capitolio; algo parecido hacían por entonces en Atenas los Pisistrátidas. Pero este autor ignora la posible influencia etrusca sobre los libros que R. Bloch ha reconocido en numerosos trabajos. Sería conveniente desligar, pues, el oráculo de la sibila en Cumas, de la colección sagrada.

La influencia de Cumas sobre la Roma de los Tarquinios es más que probable. Tanto los testimonios historiográficos como las excavaciones efectuadas en 1932 en la acrópolis de Cumas por A. Maiuri, parecen probar suficientemente la existencia de una sibila en época arcaica. Parke sostiene que fueron los colonos samiotas quienes introdujeron en Cumas a la sibila, quizá como sacerdotisa de Hera; sólo algo más tarde, hacia el 476 a.C. pudieron estrecharse los lazos de la vidente con el templo de Apolo. Por último, Parke supone, con bastante fundamento, que el oráculo de la sibila cesó cuando, en el año 421 a.C., la ciudad de Cumas cayó bajo el control romano. Así pues, aunque históricamente es posible que los Libros Sibilinos procedieran de la colonia griega, tampoco hay por qué establecer una forzosa procedencia cumana de los mismos, si bien en Roma así se creyó siempre.

De cualquier forma, los Libros Sibilinos fueron consultados con bastante frecuencia durante la República; según Parke, entre los años 496 y 100 a.C., la consulta de los Libros es recordada por la tradición unas cincuenta veces. No sabemos mucho sobre su aspecto formal; según Varrón inicialmente estaban escritos sobre hojas de palmera y sólo en época posterior fueron copiados sobre lino. También sabemos que los hexámetros griegos formaban acrósticos (garantía de su autenticidad) y que quizá eran abiertos al azar como si la voluntad divina guiase a los consultantes; en cualquier caso, nunca podían ser abiertos sin la autorización previa del Senado.

Hemos de tener presente que sólo en muy contadas ocasiones los *libri sibyllini* anunciaban o profetizaban algo; generalmente eran abiertos con ocasión de graves calamidades públicas o prodigios, y por ello se limitaban a proporcionar los *remedia* necesarios para ponerles fin (sacrificios expiatorios, lustraciones, introducción de un nuevo culto, etc), sin aludir a ningún tipo de anuncio:

> Un pájaro de fuego y un búho fueron vistos en la ciudad. En las canteras un

hombre fue devorado por otro. De acuerdo con los Libros Sibilinos, en la isla de Cimolos, se ofreció un sacrificio a cargo de treinta muchachos libres, con padres y madres vivos, y otras tantas muchachas. (Obs., 40: año 106 a.C.).

Varios factores debieron haber sido considerados para que los senadores decidieran entregar los libros sagrados a un colegio masculino compuesto inicialmente por dos (*duunviri*), después (367 a.C.) por diez (*decemviri*) y finalmente (bajo Sila) por quince (*quindecemviri*) miembros. Además de la precaución política que siempre suponía dicha custodia, los libros se consideraban resultado del trance o de la visión de una mujer de origen extranjero; se hacía necesaria, por tanto, una interpretación de los versos sibilinos por los decénviros.

Sabbatucci lo ha formulado en los siguientes términos: los Libros Sibilinos, si bien escritos por una mujer, eran leídos e interpretados por una comisión de hombres y, por tanto, bajo una mediación y un control masculinos. De igual forma acierta este estudioso cuando interpreta el depósito de los Libros Sibilinos, de procedencia femenina, en los subterráneos del templo Capitolino, en oposición a lo que está «arriba», el orden masculino y su adivinación de tipo augural.

Los *decemviri* parecen haber ido asumiendo un mayor protagonismo especialmente a partir del año 367 a.C., cuando su número —como ya se ha dicho— fue elevado a diez. Las leyes *liciniae-sextiae* de aquel año, que establecían la igualdad de patricios y plebeyos ante el consulado, fue determinante para que este sacerdocio se abriera también a la plebe repartiéndose los puestos entre cinco patricios y cinco plebeyos bajo la autoridad de un *magister*. Dicha importancia vino dada, sobre todo, por la introducción y organización de los nuevos cultos de origen griego. Es preciso recordar, en este sentido que, entre las innovaciones litúrgicas del colegio, figuraron el culto a Apolo, a Ceres, a Proserpina y, sobre todo, el culto a Cibeles (204 a.C.); pero también ceremonias expiatorias como las *supplicationes*, los *lectisternia* y los juegos (especialmente los llamado *ludi saeculares*). Los decénviros celebraban el ritual según el *graecus ritus*, es decir, con la cabeza al descubierto, siendo el delfín y el trípode las insignias del colegio.

Pero en el último siglo de la República, concretamente bajo la dictadura de Sila (julio del año 83 a.C.), se produjo un incendio en el templo de Júpiter Capitolino que destruyó los Libros Sibilinos. Iniciados los trabajos de reconstrucción en el año 76 a.C., fue nombrada una comisión de tres miembros para recoger los oráculos perdidos de la sibila y recomponer, de esta forma, los libros sagrados. Publio Gabinio, Marco Otacilio y Lucio Valerio, encargados por el Senado, trajeron a Roma cerca de mil versos transmitidos por supuestas sibilas.

La mayor parte de los versos debió recogerse de la sibila de Eretria, por cuanto se consideraba que ésta era la patria de la sibila cumana. Sin embargo los autores antiguos mencionan también otras ciudades visitadas por los miembros de la comisión, tanto en el sur de Italia como en Sicilia, África y Grecia. En esta nueva colección se infiltraron muchos oráculos «falsos», es decir, dictados por particulares que Augusto expurgó previamente antes de depositarla en el zócalo de la estatua de Apolo Palatino, encerrada con dos cerrojos de oro. Pero la iniciativa de consultar a las sibilas —desde Italia hasta Troya— para reconstruir nuevamente la colección, trajo como consecuencia un proceso de desnaturalización de los Libros, mucho más permeables

a las influencias extranjeras que transformó su contenido al acentuar su carácter profético u oracular.

El tono de las respuestas de los Libros varió notablemente durante los siguientes años. En el año 57 a.C. hicieron saber la conveniencia de reintegrar a Ptolomeo Auletes en el trono, y en el año 44 a.C., cuando César aspiraba a la dictadura perpetua, anunciaron que los romanos debían de tener un rey si querían vencer a los partos.

2. Los harúspices y la *etrusca Disciplina*

La presencia de los harúspices en Roma, requerida por el Senado a comienzos del siglo II a.C. para colaborar en la expiación (y más tarde en la interpretación) de los prodigios es, ciertamente, como afirma Mac Bain, un caso único. Pocas culturas antiguas permitieron a un sacerdocio de origen extranjero participar en la vida religiosa y política; Roma hizo esa excepción con los adivinos etruscos.

Es necesario, sin embargo, admitir que debieron ser varios los motivos para que eso sucediera. En primer lugar, no podemos olvidar el clima de profundo pesimismo y de angustia que se respira durante los años de la segunda guerra púnica (218-201 a.C.); la necesidad de conocer el desenlace de la guerra desarrolló un extraordinario interés por el culto de las divinidades extranjeras (recordemos la introducción del culto de Cibeles) e hizo que el pueblo depositara su confianza en nuevas formas de adivinación como los *harioli* o los *Carmina Marciana,* pero también en la magia y la astrología. Todo ello vino acompañado además, como advierte Livio (XXV, 1), de un peligroso abandono de los sacrificios y de los antiguos rituales romanos.

La débil posición del Senado, incapaz de contrarrestar las innovaciones en el ámbito de la adivinación, queda reflejada por el viaje emprendido por Q. Fabio Máximo a Delfos en el año 216 a.C.; dicho personaje, perteneciente probablemente al colegio de los *decemviri*, fue enviado a consultar el oráculo de Apolo sobre las plegarias y sacrificios necesarios para aplacar a los dioses y poner fin a tanta calamidad. Es un síntoma de que los medios oficiales de pontífices, augures y decénviros resultaban ya insuficientes.

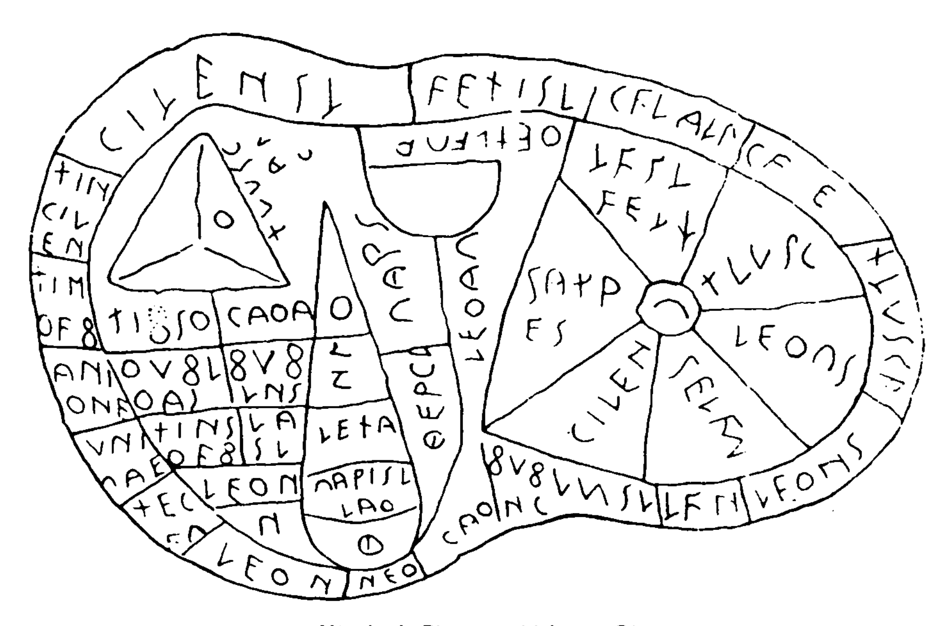
Tampoco fueron especialmente favorables los primeros decenios del siglo II a.C., ya que muchos de los movimientos sociales y de las revueltas de esclavos encontraron en esas nuevas formas de adivinación —sobre todo de procedencia oriental— uno de los soportes de su lucha y de sus reivindicaciones. Los jefes de las revueltas de esclavos en Sicilia reforzaban su carisma actuando como adivinos, astrólogos o intérpretes de sueños. La adivinación privada era considerada, bajo sus más diversas formas, un peligroso instrumento contra el orden social establecido, y la *nobilitas* romana no dudó en perseguirla reforzando aquella otra que formaba parte de la religión pública, lo que fue posible estrechando la ya existente colaboración con los harúspices etruscos.

Desde luego estos adivinos no eran totalmente desconocidos en Roma; algunas fuentes remontan incluso su presencia a la época de los Tarquinios, pero todo parece indicar que dicha presencia lo era a título individual (no como corporación sacerdotal) y que se produjo esporádicamente. Sólo, según Mac Bain, a partir

de los años 280-270 a.C., cuando los *foedera* abren unas relaciones más pacíficas con las ciudades etruscas, comienzan a hacerse más frecuentes sus intervenciones. Conviene recordar, en este sentido, el entendimiento de la clase senatorial romana con las familias dirigentes etruscas. El ejército romano intervino en favor de las oligarquías locales, acosadas por las revueltas sociales, en ciudades etruscas como Arretium (302 a.C.), Volsinii (265), y en varias de ellas nuevamente en el año 196 a.C. No obstante, fue a partir de la segunda guerra púnica cuando, como recuerda Cicerón, se institucionalizan las relaciones del Senado romano con los harúspices. El cónsul Postumio, con motivo de las célebres Bacanales del año 186 a.C., pronunció un vibrante discurso contra estas ilícitas reuniones en el que los *responsa* de los harúspices son, por primera vez, equiparados con los decretos de los pontífices y de los *senatusconsulta* con el fin de garantizar las buenas costumbres.

El arte adivinatorio de los harúspices permitía no sólo expiar los prodigios, cosa que ya venían haciendo los *decemviri*, sino también interpretar aquellos signos que se manifestaban en tres ámbitos diversos: en ciertas anomalías de las vísceras (particularmente el hígado) de los animales sacrificados; en la aparición de los rayos y en la observación de los prodigios. A diferencia de la adivinacion oficial romana, la técnica haruspicinal era capaz de conocer en todos ellos el porvenir anunciado por los dioses.

Su arte adivinatorio se fundamentaba en el principio de correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos, es decir, entre el ámbito celeste y el terrestre, regidos por las mismas divinidades. Con base en dicho principio, el hígado de las víctimas sacrificiales era imaginado como reflejo de la bóveda celeste; la observación de malformaciones o anormalidades de este órgano podían ser convenientemente interpretadas con la ayuda de modelos de bronce o terracota (como el célebre hígado de Piacenza), donde las casillas que lo dividen vienen marcadas con los nombres de las



«Hígado de Piacenza» (siglo II a.C.).

divinidades (*deorum sedes*), de la misma forma que se imaginaba para el cielo. La haruspicina o extispicina era, pues, diferente de la *litatio* romana: no se limitaba sólo a examinar el buen estado de los *exta* antes de ofrecer la víctima a la divinidad, sino que «consultaban» (*consulere*) el interior de las vísceras para leer en ellas indicaciones precisas sobre el porvenir.

Los harúspices, partiendo de la división de la bóveda celeste en *regiones,* no tenían tampoco dificultad en reconocer qué divinidad había lanzado el rayo (considerado como un *auspicium maximum*), si éste era de buen o mal presagio y cuál era su significado. Pero, además, los harúspices estaban en disposición no sólo de expiar, observar e interpretar los rayos, sino también de rechazarlos o de atraerlos (los llamados *fulmina auxiliaria*) mediante el uso de ciertos ritos y ciertas plegarias. La historiografía latina se hace eco de varios episodios en los que el ejército romano fue alcanzado durante la conquista de Etruria por el rayo desviado por los harúspices; todavía en el año 408 d.C., cuando las tropas de Alarico asediaban la ciudad de Roma, los harúspices etruscos fueron convocados por el prefecto para que defendieran la ciudad valiéndose de esta ciencia.

Por último, también el prodigio, como ya hemos visto, podía en la ciencia haruspicinal etrusca prefigurar el porvenir al atribuírsele no sólo un sentido funesto (como hacían los romanos) sino también la posibilidad de un valor favorable para el hombre o la ciudad. Imaginemos si no la conmoción, al menos sí la sorpresa que se produjo entre la población romana cuando en el año 172 a.C., tras haber sido alcanzada por un rayo la columna rostral erigida en el Capitolio (lo que, con arreglo a las costumbres tradicionales, era considerado uno de los peores prodigios posibles), los harúspices interpretaron el prodigio como anuncio de felices acontecimientos:

> Respondieron [los harúspices] que este prodigio resultaría bien y que anunciaba una extensión de las fronteras y la aniquilación de los enemigos. En efecto, los *rostra,* abatidos por la tempestad, provenían de los despojos arrebatados a los enemigos (Livio XLII, 20, 1).

El complicado ritual que seguían los harúspices etruscos para examinar las entrañas de las víctimas o reconocer a la divinidad que había enviado el rayo, confería a este tipo de adivinación un carácter técnico que lo hacía aún más atrayente y que, sin duda, debió de impresionar a las familias dirigentes romanas.

No sorprende, pues, que a partir del siglo II a.C., los harúspices lucharan de parte del Senado en defensa de los intereses oligárquicos. Dicha colaboración se puso de manifiesto, por ejemplo, en el año 121 a.C. cuando los harúspices difundieron entre el pueblo la noticia de graves prodigios coincidiendo con el momento en que Cayo Graco establecía sobre la antigua Cartago la colonia de Junonia, proyecto al que por su popularidad se había opuesto repetidamente el partido senatorial.

La multiplicación de signos divinos desfavorables coincidió nuevamente cuando Mario, otro político popular, trataba de adueñarse del poder o cuando Catilina lo disputaba con Cicerón en el año 65 a.C.:

> Recordaréis, en efecto, que durante el consulado de Cota y Torquato, varias cosas en el Capitolio fueron fulminadas por el rayo, y que entonces las imágenes de los dioses fueron removidas y derribadas las estatuas de nuestros viejos prohombres, licuados los bronces de las leyes y alcanzado también el fundador de esta ciudad, Ró-

mulo, que recordareis, pequeñuelo, sus labios a los pechos de una loba, según la representaba una estatua dorada en el templo capitolino. En aquel tiempo, harúspices llegados de toda Etruria predijeron la inminencia de muertes e incendios, la extinción de las leyes, la guerra civil y doméstica y el ocaso de la ciudad y el Imperio si los dioses inmortales, aplacados por todos los medios, no torcían con su poder casi el curso de los hados (Cicerón, *Catilina* III, 18-19).

Pero existía —en relación con la práctica haruspicinal— otro elemento no menos interesante: sus libros sagrados, conocidos en latín como la *Disciplina etrusca.* Se trata de libros de origen divino cuyo contenido había sido revelado por profetas. Unos eran atribuidos a Tages, el fundador de la haruspicina, otros a la ninfa Vegoia, la *lasa Vecu* etrusca. Pero en conjunto todos trataban de los tres aspectos que abarcaba la ciencia adivinatoria etrusca y estaban por ello divididos en *libri haruspicini, libri fulgurales* y *libri rituales.* Augusto, según nos dice Servio, los depositó, junto con los Libros Sibilinos, en el interior del templo de Apolo Palatino. Para entonces, gracias a la labor de eruditos de origen etrusco como Tarquitius Priscus o Caecina, los libros etruscos habían sido traducidos ya al latín.

Este hecho quizá favoreciera la apertura del sacerdocio a los latinos. En el siglo I a.C. muchos de ellos se habían integrado ya como harúspices en colonias y municipios (la *lex Coloniae Genitivae,* del año 44 a.C., los cita en el penúltimo lugar entre los *apparitori*) y algunos llegaron incluso a acompañar a los magistrados y jefes militares. No parece, sin embargo, que este proceso haya puesto en peligro el prestigio de los harúspices etruscos, cada vez más reducidos en número, algunos de los cuales pasaron a integrar el célebre y cualificado *Ordo LX haruspicum* cuyos orígenes se remontan, quizá, a los tiempos de la reorganización senatorial.

Adivinación y política

La clase política veló, a lo largo de la República, por conservar la ciencia augural, las consultas de los Libros Sibilinos o, más tardíamente, los *responsa* de los harúspices ya que garantizaban los intereses supremos de la República y suponían uno de los pilares básicos de la religión y del *mos maiorum.*

Pero esta adivinación se encuentra, como hemos visto, al servicio de la autoridad de la *nobilitas* que se sirvió de ella sobre todo para controlar las asambleas populares. Los augures, por ejemplo, podían observar si existían signos desfavorables solicitándolos antes (*auspicia impetrativa*) o durante el transcurso de una asamblea (*auspicia oblativa*); mediante el derecho de *obnuntatio,* podían pronunciar la fórmula *alio die* que suspendía la sesión. Así, una elección o el voto de una ley que se preveían contrarios a los intereses de los grupos dominantes podían ser fácilmente evitados por los augures.

Algunos casos fueron famosos; Pompeyo, cónsul y augur, oyó un trueno durante las elecciones a la pretura del año 55 a.C.; la asamblea fue disuelta y reunida sólo cuando los partidarios de Catón habían sido alejados.

Pero también la *auguratio* llegó a ser utilizada como arma política de unos grupos contra otros:

> Léntulo es un excelente cónsul... ha encontrado el medio de suprimir todos los días comiciales; se repiten incluso las feriae latinae y las *supplicationes* no faltan. Así se obstaculizan leyes funestas (Cicerón *Ad Q. Fr.* 2, 4, 4-5).

Un caso de este tipo de manipulación se manifestó durante el consulado de César, en el año 59 a.C.; Bíbulo, su colega y enemigo político, dedicó gran parte de su magistratura a observar el cielo para descubrir los auspicios desfavorables que le permitieran anular las acciones de César. También los *decemviri* y, sobre todo, los harúspices participaron activamente en este tipo de obstrucciones.

El ejército fue otro ámbito en el que también se extendió la adivinación, y ya desde el siglo I a.C. se observa un progresivo triunfo de las prácticas haruspicinales sobre las augurales. Este hecho obedece a un doble fenómeno: el primero es que los auspicios no podían ser consultados por promagistrados *sine auspicio,* en tanto que la haruspicina no exigía ningun requisito o rango al consultante al no tener relación alguna con el *imperium*; frente al auge creciente de las técnicas haruspicinales, el arte augural, quizá desgastado por el paso del tiempo, tendió a reducirse a una simple formalidad. Por otra parte, la haruspicina no tenía el carácter vinculante de los *auspicia,* sometidos al control de los augures y cuya violación podía ser castigada con la pena de muerte. No es, pues, de extrañar que desde la época de Mario, los generales romanos, cada vez más deseosos de verse libres de los vínculos religiosos, se hayan inclinado por aquellas técnicas que, además de vaticinar la suerte del combate (infundiendo moral a la tropa), no condicionaban sus planes militares.

Ejército y religión

Bayet acuñó la bella expresión del «ritmo sacral de la guerra» para referirse a aquellos ritos de sacralización y desacralización, practicados anualmente, que tenían su reflejo en el calendario. Ya nos hemos referido a las principales festividades de carácter militar y sólo las recordaremos aquí: Equirria (14 de marzo), Quinquatrus (19 de marzo), Tubilustrium (23 de marzo), Equus October (15 de octubre) y Armilustrium (19 de ocubre). También hemos visto cómo muchos sacerdocios, tales como los salios, los *tribuni celeres*, los curiones y, sobre todo, los feciales estuvieron muy ligados al mundo militar.

Durante la República, se acentúa la ritualización de la campaña militar y, más concretamente, de la declaración de guerra. Ésta, como hemos visto, corría a cargo, de los feciales o de una delegación del colegio fecial encabezada por el *pater patratus* responsable de pedir al enemigo la reparación (*clarigatio*); si antes de 33 días no se había producido una respuesta satisfactoria, el *pater patratus* lanzaba una *hasta praecista* sobre el territorio enemigo. Paralelamente corría otro célebre ritual, el de la apertura de las puertas de Jano, que Livio (I, 19) remontaba a la época numaica y Ovidio explicaba así:

> Pero, ¿por qué estás oculto en tiempos de paz, y en cambio abres tus puertas cuando se declara una guerra? Sin tardanza alguna dio contestación a mi pregunta: Mi puerta, quitando el cerrojo, se abre de par en par para que el pueblo, que ha partido a la guerra, tenga también abierta la vía del retorno. En tiempos de paz mantengo cerradas las puertas para que la Paz no pueda escaparse (*Fastos* I, 277).

El templo de Jano constituía, en efecto, un lazo mágico que unía la ciudad y sus habitantes con el ejército en acción. Antes de la época augústea desconocemos cuántas veces permaneció cerrado; Augusto lo hizo por primera vez el 11 de enero del año 29 a.C.

Cuando el reclutamiento militar había concluido, los soldados debían jurar fidelidad a su general en una ceremonia conocida como *sacramentum*. Su finalidad no era otra que la de crear un pleno entendimiento entre la voluntad inapelable del jefe y la de sus oficiales y soldados, que permitiera una mayor efectividad en las operaciones y redujera el riesgo de deserciones o insurrecciones militares. Era tal su importancia que en el caso de que el general fuese reemplazado, el juramento debía repetirse ante el nuevo sucesor.

El *sacramentum* hacía del ciudadano un soldado y le daba derecho a combatir al enemigo en una guerra regularmente declarada. Algunos autores, como Altheim, basándose en el el célebre episodio de la *legio linteata* samnita del año 293 a.C., transmitido por Livio, han rechazado la voluntariedad de los reclutas en el llamamiento a las armas:

> Estos [los samnitas] con los mismos esfuerzos y aparato que otras veces habían adornado a sus tropas con todo el lujo de sus magníficas armas; habían hecho intervenir a los dioses, sometiendo a los soldados a una manera de iniciación, por medio de un juramento tomado de un rito antiguo, y haciendo levas en todo el Samnio, según una nueva ley que decía: «Si algún joven no se presenta al llamamiento del general o abandona las enseñas sin su permiso, su cabeza quedara votada a Júpiter». Designóse Aquilonia para punto de reunión del ejército, y acudieron allí cuarenta mil combatientes, que constituían todas las fuerzas del Samnio. En medio del campamento formaron un recinto que tenía doscientos pies en todos los sentidos, cerrándolo con celosías y tabiques y cubriéndolo con lienzo de hilo. En su interior se celebró un sacrificio en la forma prescrita por un ritual antiguo escrito en lienzo... El aparato de aquella ceremonia era a propósito, no sólo para infundir en el ánimo religioso terror, sino que en medio de aquel recinto, completamente cubierto, habían levantado altares, rodeados de víctimas inmoladas y guardadas por centuriones, que permanecían de pie, con la espada en la mano. A estos altares hacían acercarse a cada soldado, más como víctima que como participante del sacrificio, y tenía que obligarse por juramento a no revelar nada de lo que viese u oyese en aquel paraje. Obligábanle enseguida a proferir terribles imprecaciones, cuya fórmula le dictaban, contra él mismo, contra su familia y toda su raza, si no marchaba al combate por todas partes donde le llevasen sus jefes, si huía en el campo de batalla o si no mataba en el acto al primero que viese huir (Livio, X, 38).

Nos encontramos, sin duda, ante la forma más primitiva del *sacramentum militiae* en la cual se tomaba como garantía de su efectividad a la propia divinidad. El *sacramentum* se ajusta, en definitiva, a las normas de una *lex sacrata* que garantizaba también la inviolabilidad de los tribunos de la plebe, declarando *sacer* a quien atentara contra ella. Las palabras de Livio son claras: la cabeza de quienes no querían someterse al juramento o lo transgredían era votada a Júpiter *(caput Iovi sacraretur)*. En otro libro, Livio (IV, 26, 3) dice también que la *lex sacrata* era «el más poderoso medio entre estos pueblos para convocar a las tropas, había asegurado la leva». El término de *sacramentum*, derivado de *sacrare*, pone claramente de manifiesto el ambiente religioso en que se desenvuelve la leva militar.

La historiografía latina exalta con frecuencia la religión del juramento que debía ser respetado incluso con el enemigo:

> El ejemplo más elocuente de lealtad con el enemigo fue dado por nuestros antepasados, cuando un desertor de Pirro ofreció al Senado envenenar al rey. La respuesta del Senado y de Cayo Fabricio fue entregar el desertor a Pirro. No se aprobó la muerte de un enemigo agresivo y poderoso porque el causarla constituía delito (Cic., *De off.* I, 13, 39-40).

Antes de partir en campaña, el ejército debía someterse a ritos de lustración. Esencialmente consistía en disponer víctimas en círculo, antes de inmolarlas, alrededor de los efectivos militares; dicha *lustratio exercitus* se practicaba aún en tiempos de Cicerón, si bien algunos autores consideraban que era ya una ceremonia rutinaria. Apiano, por su parte, nos ha transmitido una descripción de la purificación a la que debía proceder la flota antes de zarpar (*lustratio classis*):

> Cuando la flota estuvo preparada, Octavio llevó a cabo su purificación que se celebra de la siguiente manera. Se levantan altares al borde del mar y la multitud se coloca en torno a ellos, a bordo de las naves, en el más profundo silencio. Los sacerdotes realizan los sacrificios de pie junto al mar y por tres veces llevan las víctimas sacrificiales a bordo de lanchas en torno a la flota, acompañados en su navegación por los generales e imprecando a los dioses que se tornen los malos augurios contra esas víctimas expiatorias en vez de contra la flota. Y, troceándolas a continuación, arrojan una parte al mar y otra la colocan sobre los altares y la queman, mientras el pueblo acompaña con su canto (App. *BC* V, 96).

También cuando el ejército de tierra establecía un nuevo campamento debía de cumplir un rito que recordaba el de la fundación de colonias y ciudades, quizá porque el campamento era considerado como *templum* o espacio consagrado. En su interior existían siempre altares para la realización de sacrificios.

Comenzadas ya las operaciones militares, el jefe del ejército debía tomar todo tipo de precauciones para garantizar que la empresa estaba bajo la protección divina, como era, por ejemplo, la toma de los auspicios. También debía observar la suspensión del combate durante la celebración de las *feriae latinae*, un periodo de tregua así como durante los llamados *dies religiosi*. Éstos, marcados en el calendario, eran: los que tenían lugar en la apertura del *mundus* (25 de agosto, 5 de octubre y 8 de noviembre); los siguientes a las calendas, las nonas y los idus; y el *dies Alliensis* (18 de julio). No obstante, es conveniente tener presente las precisiones de Macrobio:

> [...] los romanos no tenían posibilidad de escoger el día del combate mas que si ellos atacaban, pero si la guerra les era impuesta ninguna consideración del día les impedía defender su vida en honor del Estado ¿Cómo, en efecto, observar tal o cual prescripción cuando no cabía la posibilidad de escoger? (Macrob., *Sat.* I, 15, 20).

También durante el transcurso de las operaciones podían recurrirse a dos rituales que, sin embargo, se llevaron a cabo de manera muy excepcional: la *devotio* y la *evocatio*.

La devotio

Aunque los orígenes de la *devotio* deben ser muy antiguos, conocemos este ritual por haber sido practicado con alguna frecuencia durante la época republicana. Consistía en el ofrecimiento de una vida humana a los dioses, generalmente la que el propio jefe entregaba voluntariamente, para salvar al ejército de una situación de grave peligro. Para unos autores se trata de un sacrificio de sustitución, para otros, de una ordalía mientras que, por ejemplo, Durkheim lo consideró como un «suicidio altruista». Como luego veremos, fue el único acto de muerte voluntaria justificado en Roma.

Livio nos ha transmitido los tres casos conocidos, todos ellos protagonizados por una misma familia, la de los *Decii*. El primer caso fue el del cónsul P. Decio Mus, que en la batalla del Vesubio contra los latinos (en el año 340 a.C.), se sacrificó por la salvación de su ejército (Livio, VIII, 9). Su hijo repetiría este mismo gesto en la batalla de Sentinum, en el año 295 a.C. (Livio, X, 28, 12-18; Pol. II, 19) y aun el nieto, según Cicerón (Tusc. I, 89), nuevamente en el año 279 a.C. Aunque de estos tres casos sólo el primero se considera hoy auténtico, los romanos no lo creían así: el tragediógrafo latino Lucio Acio escribió una *praetexta (Aeneadae siue Decius)* centrada en la batalla de los romanos contra los galos y samnitas, en la citada batalla de Sentino, y particularmente en la pretendida *devotio* cumplida por Publio Decio Mus en aras de la victoria romana.

No obstante, Livio (V, 41) menciona otro caso que algunos autores han interpretado como una *devotio* de características más históricas: el suicidio de los magistrados romanos ante la invasión gala. Todavía en el siglo III d.C., fuentes como la *Historia Augusta* o Aurelio Víctor pretenden que el emperador Claudio el Gótico cumplió este mismo ritual, lo que parece poco probable.

El ritual comenzaba con una fórmula de consagración (*votum*) dictada por un pontífice en la que se invocaba solemnemente a varias divinidades: Jano (dios de los *initia*), la tríada protectora del pueblo romano (Júpiter, Juno y Quirino), Bellona, los Manes y los Lares, Tellus, etc.

La indumentaria era la propia del sacrificante: la toga *praetexta* (manto de lana blanca bordado en rojo, ceñida al modo gabino) y la cabeza iba cubierta. Pero también ciertos gestos recordaban que él era, a un tiempo, sacrificante y víctima a sacrificar: mientras con una mano sostenía la lanza, la otra, envuelta en el manto para permanecer ritualmente pura, agarraba el mentón:

> En aquel momento de desorden, el cónsul Decio llamó a gritos a M. Valerio: «Necesitamos el auxilio de los dioses. ¡Adelante, pontífice máximo del pueblo romano! Díctame las palabras que debo pronunciar al sacrificarme por las legiones.» El pontífice le mandó tomar la toga *praetexta* y, con la cabeza velada, una mano levantada debajo de la toga hasta la barba, de pie sobre una jabalina tendida en el suelo, pronunciar estas palabras: «Jano, Júpiter, Marte, padre de los romanos; Quirino, Belona, Lares, dioses novensiles, dioses indigetas, dioses que tenéis en vuestras manos nuestra suerte y la de los enemigos y a vosotros también dioses Manes. Yo os invoco y os suplico, para que dispenséis al pueblo romano de los caballeros la merced de darle fuerza y victoria y enviéis a los enemigos del pueblo romano de los caballeros

el terror, el espanto y la muerte. Como ya he declarado por mis palabras, me sacrifico por la república de los caballeros, por el ejército, las legiones, los auxiliares del pueblo romano y ofrezco conmigo a los dioses Manes y a la Tierra las legiones y los auxiliares de los enemigos.» Pronunciadas estas palabras, envió sus lictores a Manlio para que le dijesen que se sacrificaba por el ejército, y él, ceñido lanzóse completamente armado sobre su caballo y se precipitó en medio de los enemigos (Livio VIII, 9).

Podía suceder que, lanzado de esta forma sobre las filas enemigas, el cónsul no muriese. Como con su *votum* había sido consagrado a los Manes infernales y a Tellus, se hacía necesario proceder entonces a rituales de expiación que le permitiesen ser aceptado nuevamente entre los vivos. Dichas ceremonias consistían en enterrar su imagen, realizar un sacrificio purificatorio y señalar el recinto con cipos que declaraban el lugar como *sacer* (maldito).

En los momentos más críticos del combate, cuando la amenaza del enemigo era mayor, los jefes militares hacían uso con frecuencia del *votum* por el cual, a cambio de la salvación del ejército y del Imperio, se comprometían a construir un nuevo templo en Roma. La guerra repercutió de esta forma sobre el espacio de la ciudad ya que, a lo largo de la República, fueron muchos los templos construidos tras el voto o la promesa hecha por los cónsules sobre el campo de batalla, y muchos también los que fueron construidos con el botín arrebatado al enemigo. No obstante, el compromiso de *votum* podía traducirse también en la organización de juegos, ofrendas y sacrificios, etc.

La evocatio

La *evocatio* era una plegaria que el cónsul dirigía a la divinidad protectora de la ciudad enemiga para que la abandonase y aceptase, a cambio, un culto en Roma. En opinión de Meslin, se presenta como un verdadero contrato, entre el representante de Roma y los dioses de los enemigos, por el que se ofrecen mejores condiciones de estancia y culto a cambio de abandonar el suelo enemigo. Generalmente, la *evocatio* se producía tras el asedio, en el momento en que se iba a entrar en la ciudad.

La plegaria se ajustaba a una minuciosa redacción (*certo carmine*) que ha conservado Macrobio (*Sat.* III, 9, 7). En ella se promete a la divinidad tutelar de los enemigos tributarle honores iguales o superiores a los que venía recibiendo. Una consulta de los *exta* del animal sacrificado, revelaba si la propuesta romana era aceptada o rechazada por el dios o la diosa.

Las razones por las que el ejército romano recurrió a este ritual debieron ser muchas. En primer lugar, el deseo de privar al enemigo de la protección de sus dioses, aumentando al tiempo la fuerza sagrada de Roma. Quizá también porque pensaban que no lograrían la victoria definitiva sin esa «conversión» previa de las divinidades enemigas. Y desde luego para evitar un sacrilegio, ya que, como recuerda Servio (*Ad Aen.* II, 351) se consideraba *nefas deos habere cativos.*

El origen de la *evocatio* es muy discutido. Bassanoff, su máximo estudioso, señaló la analogía de la *evocatio* romana con ciertos rituales hititas, lo que haría pensar en una antigua institución indoeuropea, pero dicha semejanza no es total.

Roma trató de evocar sólo ciertas divinidades comunes o identificables con las de su panteón. De hecho, los casos conocidos de *evocatio* no son muchos. El más anti-

guo es el de la diosa etrusca Uni de Veyes, evocada por el dictador Camilo en el año 396 a.C.:

> Una enorme multitud se puso en marcha y llenó el campamento. Entonces el dictador, volviendo de consultar los auspicios, dio orden de que los soldados tomasen las armas y dijo «...También a ti, Juno Regina, que ahora moras en Veyes, te pido que nos sigas, victoriosos a nuestra ciudad, que pronto será la tuya, donde te acogerá un templo digno de tu majestad». Después de esta plegaria, como contaba con efectivos sobrados, ataca la ciudad desde todos los puntos para que fuese menos perceptible el peligro... (Livio, V, 21, 1-4).

La diosa *Uni*, tras haber respondido afirmativamente a la *evocatio*, fue trasladada al Aventino identificándose en Roma con la Juno Regina establecida ya en el Capitolio.

La segunda *evocatio* conocida tuvo lugar durante la llamada tercera guerra púnica, siendo dirigida por Escipión Emiliano a la divinidad tutelar de Cartago (146 a.C.). A esta fecha pertenece la fórmula conservada por Macrobio:

> Seas un dios o una diosa, tú que acuerdas protección al pueblo y al estado de Cartago, que has asumido la obligación de defender esta ciudad y este pueblo, yo te ruego, te suplico y te conjuro que dejes perder la población y el estado de los cartagineses, de abandonar los lugares sagrados y su ciudad, de salir de allí echándoles con tu olvido en el miedo y en el terror y después de haberles abandonado venir a Roma con nosotros, encontrar agradables y más deseables el lugar, los templos, los rituales y la ciudad nuestra, así como que sepamos con certeza que serás propicia a mí, al pueblo romano, a mis soldados. Si actúas en tal modo prometo construirte templos e instituir juegos en tu honor (Macrob., *Sat.* III, 9, 2 ss).

Hace algunos años fue descubierta una inscripción en *Isauria* (Asia Menor) que conmemora una campaña victoriosa de Servilio Vatia contra los piratas y la toma de la ciudad de Isauria Vetus (75 a.C.). Al final de la misma se lee: «seas un dios o una diosa bajo la protección de quien estaba la fortaleza de Isauria Vetus [...] ha cumplido su voto». Algunos autores han interpretado estas palabras como una *evocatio* realizada por Servilio antes de tomar la fortaleza.

No sabemos, pues, cuántas veces se hizo uso de este ritual. Para unos autores, de manera excepcional, para otros, como Le Gall, en muchas ocasiones. Lo que parece cierto, en cualquier caso, es que no todas las divinidades evocadas fueron tratadas como la Uni etrusca, a la que se construyó en el Aventino un templo en su honor; el santuario prometido pudo, en opinión de algunos, haber sido dedicado sobre el lugar.

Ovidio hace mención incluso de la imagen de Minerva, traída a Roma desde Falerii, cuando esta ciudad cayó en manos romanas en el año 241 a.C., con estas palabras: «¿O acaso se llama [Minerva] Capta ... porque vino a nuestra ciudad como cautiva *(captiva)* después de la sumisión de los faliscos? Precisamente esto es lo que atestigua una antigua inscripción grabada en su propia estatua» (*Fastos* III, 843-846).

La clausura de la campaña estaba igualmente sometida a complejos rituales religiosos. Uno de los problemas que se presentaba al término del combate era qué hacer con las armas tomadas al enemigo. Mientras algunos pueblos (celtas, germanos) las

guardaban como botín, los romanos las quemaban en honor de Vulcano, el fuego destructor.

Un caso particular lo constituían los *spolia opima*; si el cónsul había matado personalmente al general enemigo, dichos *spolia* no eran destruidos sino ofrecidos a Júpiter Feretrio. Si el jefe militar no tenía el derecho de *auspicium,* los *spolia* eran votados a Marte. Aun la religión reconocía un tercer tipo: los ofrecidos por un simple soldado a Jano o a Quirino.

De la primera clase la tradición recuerda tres casos: los de Rómulo, Aulo Cornelio Cosso (Livio IV, 20: 437 a.C.) y Claudio Marcelo (222 a.C., tras matar al rey de los insubres Viridomar).

Pero, sin duda, de las ceremonias militares, de cuño religioso, el triunfo era la más importante. Todo parece indicar que se trata de una ceremonia de origen etrusco cuya introducción en Roma remonta precisamente a la dinastía de los Tarquinios. No parece que hayan existido muchas diferencias entre el monarca y el cónsul *triumphator:* ambos, precedidos por doce lictores, subían al Capitolio en una cuadriga tirada por caballos blancos vestidos con la *tunica picta*, el cetro y la corona de oro. Livio lo resume diciendo que el triunfador es *Iovis Optimi Maximi ornatus.* En relación con el triunfo fue celebrada a finales de la República otra ceremonia: la *supplicatio.* Hemos visto ya, en capítulos precedentes, cómo los sacerdotes decretaron con frecuencia *supplicationes* como medio de neutralizar el prodigio; sin embargo, en el último siglo de la República, fue frecuente que el Senado decretase estas plegarias y sacrificios solemnes como agradecimiento a los dioses por la obtención de una victoria pero de la que, naturalmente, se beneficiaba también el *imperator.*

No existían normas fijas en la *supplicatio,* si bien ésta se caracterizaba fundamentalmente por las visitas que hombres y mujeres realizaban a los templos y altares, donde ofrecían libaciones e incienso. Si inicialmente duraban entre uno y tres días, en época de César y para conmemorar sus victorias en la Galia aumentaron a quince (57 a.C.) y más tarde a veinte días (55 y 52 a.C.); en el año 45, poco antes de morir, César obtuvo una *supplicatio* de cincuenta días.

Cicerón fue, sin embargo, el primer civil que se benefició del decreto de una *supplicatio* cuando, en el año 63 a.C., el Senado puso fin a la conjuración de Catilina:

> Como no ha sido todavía transcrito el decreto senatorial, os voy a exponer, quirites, de memoria, lo que el Senado ha decidido. En primer lugar me agradece con palabras encomiásticas el haber salvado a la República, por mi esfuerzo, prudencia y vigilancia, de peligrosísimas situaciones... Decretóse asimismo, en mi nombre, una acción de gracias (*supplicatio*) a los dioses inmortales por su singular beneficio, honor por primera vez desde nuestros orígenes otorgado a un hombre de paz, y se decretó con estas palabras: por haber preservado a Roma del incendio, de la muerte a sus ciudadanos, a Italia de la guerra (*Catilina* III, 6, 15).

Parece lógico suponer que si el incumplimiento de los deberes religiosos por parte de los jefes militares o del ejército eran considerados como causa de las derrotas, por el contrario, la fidelidad y la exactitud con que se observaba el culto divino les llevaba a aumentar sus conquistas. La fuerza de Roma, la grandeza del Imperio, eran atribuidas a la gracia que los dioses protectores dispensaban como respuesta a la *pietas* de los hombres. Precisamente, la mayor religiosidad del pueblo romano respecto a

otros pueblos vecinos es lo que explicaba para Cicerón el triunfo de Roma sobre los latinos, los galos o los cartagineses. En esta misma línea, escribe también Valerio Máximo:

> No hay, por ende, que admirarse de que los dioses con perseverante bondad hayan velado siempre por conservar y engrandecer un imperio en el que, segun parece, se prestaba tan escrupulosa atención incluso a los más insignificantes formalismos de la religión. Hemos, pues, de tener en cuenta que nuestra ciudad jamás perdió de vista el más exacto cumplimiento del ceremonial relativo a los cultos divinos (Valerio Máximo, I, 1, 8).

No olvidemos que en el interior del templo de Vesta estaban depositados diversos objetos cultuales (el Paladio, los Penates, etc.) considerados como *pignora imperii*, es decir, como garantía divina de la dominación romana, y que de su conservación dependía la suerte de la República.

En consonancia con todo ello, los romanos conocieron, como otros pueblos, divinidades que aseguraban al guerrero una protección permanente, como eran Júpiter y Marte; pero otras muchas eran invocadas también con frecuencia con fines militares (Juno, Minerva, Cástor y Pólux, Hércules, Apolo, Venus, Fortuna) y no faltaron incluso abstracciones divinizadas (Bellona, Honos, Virtus, Mens, Felicitas, Salus, Securitas, Victoria) que llegaron a gozar de considerable popularidad en los medios castrenses.

El culto privado

Los dioses: Lares y Penates

La religión doméstica no tuvo otros lugares de culto que el hogar de la casa y la encrucijada donde el dominio familiar entraba en contacto con el de los vecinos.

Usado en singular, el término *lar* se refiere propiamente al *Lar familiaris*, numen protector de la familia (en su sentido más amplio, es decir, comprendiendo también a los esclavos). Se sacrificaba a los Lares en el hogar coincidiendo con los días más importantes del mes (calendas, nonas e idus) así como en las ceremonias familiares.

Pero también otros Lares, los *Lares Viales*, dioses protectores de las encrucijadas (*compitum*), eran objeto de ofrendas y sacrificios por parte de las familias vecinas en la festividad de los *Compitalia*, que se celebraba el mes de enero.

De la antigüedad de estas divinidades tenemos constancia por su mención en el célebre Carmen Arval, dirigida a los *Lares* (antigua forma del teónimo) como protectores de las propiedades contra la pestilencia y la ruina. También hemos visto cómo los Lares son mencionados en la fórmula de la *devotio*.

Por todo ello puede decirse que los Lares eran venerados ante el fuego doméstico como divinidades benéficas que custodiaban la «tierra de los padres», protectores de los campos pero que, convenientemente evocados, actuaban también contra los enemigos.

En los lararios domésticos, los Lares familiares eran representados como jóvenes danzantes que sostienen con una de sus manos una pátera o una sítula sobre la que

derraman el vino que sale de un *rhyton* agarrado con la otra. Visten la túnica *praetexta* de los niños y llevan, también, como ellos la *bulla*.

Pero de igual forma que existían Lares del hogar doméstico, identificados a veces con las almas divinas de los antepasados, y Lares familiares (el *Lar familiaris* recibía especiales honores del *paterfamilias*), también la colectividad pública, es decir, el Estado, tenía sus *Publici Lares* y veneraba de forma particular a los *Lares Praestites* («protectores») por ser custodios de la ciudad y del hogar público. Su sede estaba en un viejo altar, en lo alto de la Vía Sacra, sobre la ladera del Palatino.

Tanto los autores antiguos como los modernos han confundido con frecuencia a los Lares con los Penates, considerando ambos grupos como «divinidades del hogar» y, genéricamente, como «antepasados». El término *penates* deriva de *penus*; serían, por tanto, los dioses (protectores) del *penus*. Pero el *penus* no puede ser identificado sólo con la despensa o el lugar donde se almacenan los alimentos sino, como advirtió Dumézil, con «la parte más íntima», el «centro teórico» de un edificio.

Una buena ilustración de este «centro» de la casa nos la ofrece Virgilio en los siguientes versos de la Eneida:

> Había un altar al aire libre en medio del recinto sagrado,
> enorme, y a su lado un laurel muy antiguo
> que caía sobre el ara y abrazaba con su sombra los Penates (II, 511-513).

El lugar más sagrado del palacio de Príamo es el altar de los Penates, divinidades cuyo número no estaba bien determinado pero de naturaleza esencialmente celeste. Su culto, transmitido de padres a hijos, era hereditario, por lo que Plauto se refiere a los «dioses Penates de mis padres» o Cicerón a los «Patrios Penates».

De la misma forma que en el caso de los Lares, también el Estado tenía unos Penates públicos (los *Penates Populi Romani*), cuyas estatuas eran custodiadas en el *penus* del templo de Vesta. Quizá ya antes que en Roma, los Penates, asociados a Vesta, eran objeto de culto en Lavinio, antiguo santuario federal de los latinos. La leyenda pretendía que, tras la muerte de Eneas, Ascanio transportó los Penates de Lavinio a Alba Longa y, tras su destrucción, finalmente fueron llevados a Roma.

Los Lares —quizá por la influencia iconográfica de los Dióscuros— son representados como jóvenes cubiertos con una piel (de perro o de cabra, según las interpretaciones de los autores), armados con una lanza y acompañados de un perro; así aparecen no sólo en frescos y estatuillas sino en los denarios acuñados por L. Cesio en el año 104 a.C.

El nacimiento

Las diferentes fases de la vida del hombre, el nacimiento, la pubertad, el matrimonio y la muerte, estaban sometidos a verdaderos «ritos de paso» o de «tránsito» considerablemente laicizados, donde el sustrato religioso, pese a existir, no siempre resulta reconocible.

Al nacer los niños eran depositados sobre la tierra, a los pies del *paterfamilias* quien decidía tomarlo en sus brazos (*tollere, suscipere liberos*) o abandonarlos a su suerte. La diferencia de sexo era determinante; si era una niña, el padre debía ordenar explícitamente alimentarla (*alere iubere*). El abandono del niño era, por el contrario, algo



bían llevado durante la infancia; este amuleto se ataba alrededor del cuello y tenía forma de una pequeña bola (de cuero o de metal) en cuyo interior se guardaba algo que traía buena suerte.

También la *tunica praetexta* (de borde purpúreo, la misma que llevaban los sacerdotes), vestida durante la infancia, era depuesta para ser sustituida por la toga viril (*toga pura*), totalmente blanca. El joven, tras un sacrificio a Iuventas en el Capitolio, era acompañado entonces por sus familiares y amigos hasta el Tabularium del Foro (*deductio in Forum*) donde inscribía su nombre en la lista de los ciudadanos siendo introducido así en la vida pública romana.

Generalmente este ritual solía hacerse coincidir con las Liberalia (17 de marzo). Liber era una vieja divinidad itálica de la fertilidad y especialmente del vino, asociada a Dioniso que compartía con Libera y Ceres un templo en el Aventino. Su festival tenía, pues, un marcado carácter rústico. Por fuentes tardías sabemos que su imagen, sobre un carro, acompañada de falos (Liber presidía *viroum seminibus*), se desplazaba del campo a la ciudad entre canciones obscenas, con el fin de favorecer las cosechas y protegerlas de la *fascinatio.*

El motivo por el que ceremonias aparentemente tan diversas coincidían en el mismo día, interesó ya a los propios antiguos, como Ovidio:

> Me resta por descubrir el motivo por el que el día de tu fiesta, resplandeciente Baco [=Liber], se les entrega a los niños la toga viril. ¿Se debe acaso a que tú te muestras siempre como niño y joven a la vez, estando tu edad a medio camino entre ambas? ¿O porque al ser tú mismo padre de los padres confían sus prendas más queridas, sus propios hijos, a tu cuidado y divino desvelo? ¿O quizá por llamarte Liber se toma ese día la toga calificada de «libre» en tu honor y se emprende el camino de una vida más «libre»? ¿O tal vez porque en los tiempos en que nuestros antepasados cultivaban los campos con un afán mayor que el actual, en que el cónsul abandonaba el curvo arado para tomar las fasces y no era una deshonra tener callos en las manos, la gente aldeana acostumbraba a acudir a Roma a los juegos y, en consecuencia, pareció oportuno que fuese este día y no otro en el que se impusiera la toga para que el recién investido se viese acompañado por esta numerosa concurrencia de personas? (*Fastos* III, 771 ss.).

Todo parece indicar, pues, que era la relación de Liber Pater con los *patres* romanos y la asonancia entre *Liber* y *liberi* (como se llamaba a los hijos varones) lo que explicaba la elección de aquella festividad para el cumplimiento de este «rito de paso». Pero dicho paso, el día 17 de marzo, de *liberi* a *cives,* suponía también adquirir una *libertas* (como la que caracteriza a Liber) que antes, sometido a la tutela del *paterfamilias*, el joven no tenía. Esa idea está presente no sólo en el texto citado de Ovidio sino también en otros muchos autores, como Persio:

> Apenas la púrpura, salvaguarda de la niñez, me dejó todavía tímido, y la bulla infantil colgué como exvoto a los Lares ceñidos, cuando los camaradas complacientes y el blanco pliegue de la toga me permitió ya esparcir los ojos impunemente por toda la Suburra... (*Sátiras* V, 30).

El ritual equivalente a la *solemnitas togae purae,* es decir, el abandono de la toga *praetexta* era, para la mujer, el matrimonio. En los últimos años han sido publicados numerosos trabajos sobre la edad en la que la mujer contraía matrimonio; así, los de

Durry, Hopkins y, más recientemente, Shaw y Morizot. Las conclusiones de este último permiten pensar que dicho momento varió ligeramente según las provincias: entre 11 y 13 años para Roma; entre 11 y 16 para Italia y entre 15 y 18 para África, donde la alimentación y la altitud retrasarían la aparición de la regla. No obstante sabemos que los matrimonios precoces (11 o 12 años e incluso menos) fueron frecuentes, al menos ya en el Imperio, entre los libertos ricos, quizá a imitación de la aristocracia romana.

En vísperas de la boda, las *puellae* asumían el *ornatus* de la matrona cumpliendo un rígido ceremonial de consagración y protección mágica, regido por el riguroso *mos maiorum*. La muchacha comenzaba consagrando la toga *praetexta* de la infancia a Fortuna Virgo (en el Foro Boario) y sus muñecos (*pupae*) a Venus. En su lugar pasaba a vestir la *tunica recta* o *regilla* y el *reticulum* (o *rectum*). El apelativo de *rectus* de ambas piezas hace alusión al telar vertical (*tela stans*), el más antiguo conocido por los romanos que se creía introducido por la reina Tanaquil; estaba construido sobre dos palos de madera verticales unidos en su extremidad superior por otro horizontal del que colgaban los hilos y las pesas de terracota. Se tejía, pues, de abajo arriba, de ahí este apelativo de *rectus*. Tanto el huso como la rueca, símbolos de virtudes domésticas, eran exhibidos en el cortejo nupcial que acompañaba a la esposa a casa del marido.

La túnica recta era ceñida o ajustada con una cinta de lana atada con el *nodus herculeus* o *herculaneus*, difícil de deshacer; era considerado como un *amuletum* o un *fascinum* y constituía un augurio de fecundidad, en la creencia de que Hércules tuvo 70 hijos. El esposo debía deshacerlo en el lecho nupcial valiéndose de la ayuda de Juno (diosa que asistía a las *iustae nuptiae*) bajo la invocación de Cinxia o Cinctia. Catulo atestigua, sin embargo, otra costumbre, cuando dirigiéndose a Himeneo dice: «por ti las vírgenes desatan los pliegues de su cintura» (61, 52-53); era ella y no el marido quien procedía a desatar el nudo, lo que, en opinión de Della Corte, debe interpretarse como una conquista de la mujer que, a comienzos del Imperio, abandona una actitud pasiva para participar en los preámbulos del acto sexual.

Asimismo, en la víspera de la boda, la novia cubría sus cabellos con el *reticulum*, una especie de cofia o redecilla fabricada también en el telar vertical en el color nupcial, el *luteus*. El *lutum* era una hierba palustre de cuyo jugo se extraía un tinte de color entre amarillo y rojizo, próximo al azafrán, utilizado en las telas y en la pintura. Precisamente el azafrán (*color muliebris* dice Frontón) estaba muy ligado a las nupcias y su flor se esparcía sobre el lecho nupcial por considerarse que favorecía la fecundidad de los novios.

Sin embargo, el día de la boda, el *ornatus* de la esposa comprendía un peinado especial (*sex crines*) muy antiguo, utilizado sólo por las matronas y las vírgenes vestales, símbolo de pureza y castidad, sobre cuya disposición en los últimos años se ha creado una polémica (¿trenza?, ¿separaciones del cabello?, ¿rizos?). Carla Fayer cree que se trata de seis trenzas (tres a cada lado) que cubrían la cabeza. Cada una de ellas iba ceñida con cintas (*vittae*), sencillas en el caso de las vestales, doble en el de las matronas; la *vitta* era símbolo social de castidad y *pudicitia*, y sólo podía ser llevada por mujeres casadas.

Para obtener las *sex crines* se usaba la *hasta caelibaris* como nos recuerda Ovidio: «Y a ti, a quien tu madre, ansiosa por casarte, considera ya madura para el matrimonio, la curvada punta de la lanceta (*hasta recurva comas*) no peine tu virginal cabellera» (*Fastos* II, 559). Las interpretaciones de Plutarco y Festo sobre el origen de este ins-

trumento son poco verosímiles: aquél cree que la punta de lanza representa el recuerdo de las primeras bodas que se hicieron en Roma, en medio de la guerra y la hostilidad provocadas por el rapto de las sabinas; éste sostiene que se trata de una lanza hundida en el cuerpo de un gladiador muerto caído en combate.

Lo más probable es que la *hasta caelibaris* tenga una vinculación con Juno Curitis (diosa de los ritos nupciales) ya que *curis* designa en lengua sabina la lanza. No obstante, se trata probablemente de una pieza curvada que apartaba los cabellos de la novia sin hacerle daño, ya que las fuentes hablan de «dividir», «acariciar» los cabellos.

La cabeza de la esposa era cubierta con el *flammeum*, el velo nupcial, ligero y transparente también de color *luteus*; la expresión *velare capita* era sinónimo de casarse. Durante la ceremonia nupcial el velo descendía por el rostro para esconder el pudor virginal. También lo llevaba la flaminica Dialis y, ya que no podía divorciarse, el *flammeum* se consideraba *ominis boni causa*.

Bajo el *flammeum* la esposa llevaba sobre los cabellos una guirnalda de flores (*verbenae herbaeque*) que ella misma solía recoger. Se consideraba un *amuletum* para alejar la envidia y las malas influencias, por lo cual solía estar hecha a base de hojas como el laurel, el olivo o el mirto que se creía tenían dicha virtud. Por último, la esposa calzaba también los *socii* (de origen griego) que dejaba libre el talón y no tenía lazos. Como la túnica recta y el *flammeum*, también eran de color *luteus*.

De las tres formas conocidas de matrimonio durante la República, *coemptio, per usum y confarreatio*, esta última, a la que ya hemos aludido, era sin duda la más sacralizada. Fue exigida sólo a los titulares de ciertos sacerdocios (flamines y *rex sacrorum*) si bien debió de permanecer largo tiempo en uso entre las familias patricias; como forma mas aristocrática del matrimonio revela el ideal arcaico de la endogamia de estos privilegiados grupos sociales.

Las otras dos ceremonias matrimoniales también conocieron sus ritos religiosos si bien dentro del culto privado y familiar. Para su celebración se debían rechazar ciertos días del año considerados como nefastos: además de los *dies religiosi*, los comprendidos entre el 13 y el 21 de febrero, del 1 al 15 de marzo, del 1 de mayo al 15 de junio y en las calendas, idus y nonas. Cicerón señala también que un temblor de tierra suspendía la celebración de matrimonios. No obstante, para mayor seguridad, el día de la boda, al alba, se realizaba una toma de los auspicios.

Los ritos matrimoniales eran protagonizados por los propios esposos y familiares sin la intervención de los pontífices; no era, pues, un ritual garantizado por las autoridades religiosas de la ciudad. La ceremonia matrimonial estaba bajo la protección de Juno Pronuba, la misma diosa que, bajo la invocación de Lucina, protegerá el parto y el nacimiento de los hijos.

No obstante, otras fuentes mencionan también un sacrificio a la diosa Tellus; Servio dice que «entre los antiguos, la mujer no podía ser conducida ante su marido ni el campo trabajado sin que un sacrificio fuese cumplido», dando a entender una relación entre la propiedad agrícola y la familiar.

Finalmente tenía lugar la ceremonia propiamente dicha. Tras suscribir el contrato nupcial (*tabulae nuptiales*) en presencia de diez testigos, la matrona que asistía a la esposa (*pronuba*) tomaba las manos derechas de los esposos (a veces bajo un velo), y las unía (*dextrarum iunctio*); seguían invocaciones a Ceres y Juno, y una circunvalación del altar por la derecha. El vínculo de Ceres con la institución matrimonial perma-

necerá en vigor después de la boda ya que, según dice Plutarco (*Rom.*, 22, 5), si el marido abandonaba a la mujer por otros motivos de los que no contemplase la ley, debía de entregarle la mitad de sus bienes y la otra mitad consagrarla a Ceres (Deméter).

Por la noche, después del banquete (*cena nuptialis*), la esposa era conducida, en una ceremonia de acompañamiento, a la casa de su marido (*deductio in domum*); se simulaba entonces, según un rito muy antiguo, la escena del rapto, en la que el esposo fingía raptar a la fuerza a la mujer de los brazos de la madre.

Llegados al umbral, ella debía ungir y adornar con lana las jambas de la puerta, mientras el marido le entregaba el fuego y el agua. Después oraba ante el *lectus genialis* y compraba el favor de los dioses para ser reconocida como componente de la nueva casa, entregando una moneda a los Lares familiares. Al día siguiente los esposos celebraban un banquete (*repotia*) al que asistían algunos familiares.

La procreación y la continuidad de la familia era el fin del matrimonio, palabra de la misma raíz de *mater;* los ritos nupciales son precisamente los que transforman a la *puella* o *virgo* en *mater.* Así se refleja en la fórmula anual de los censores («el matrimonio es concluido para que sean engendrados los hijos») y en los epitalamios de la literatura latina. La esterilidad era, precisamente, una de las causas principales del divorcio, según sabemos por el siguiente texto:

> El divorcio entre esposa y marido no se dio en Roma hasta el año 520 de su fundación [=233 a.C.]. Espurio Carvilio fue el primero que repudió a su mujer a causa de su esterilidad. Éste, aunque parecía obrar por un motivo respetable, fue duramente criticado porque se tenía la idea de que ni siquiera el deseo de tener hijos debía anteponerse a la fidelidad conyugal (Valerio Máximo, II, 1, 4).

La importancia concedida a la institución matrimonial, así como la minuciosidad ritual de la religión romana explican que cuando surgían discusiones conyugales el marido y la mujer se dirigieran al templo de la diosa Viriplaca situado en el Palatino; allí, después de decirse mutuamente lo que cada uno pensaba, deponían su encono interior y volvían a casa reconciliados.

La religiosidad privada también estuvo sometida a los dictados de la adivinación. En este ámbito se producía, además, el caso de que los adivinos no eran públicos, sino augures y harúspices privados, dispuestos, por tanto, a tratar de sacar de sus previsiones sobre el futuro el mayor rendimiento económico posible. Catón (*Sobre la Agricultura*, 5) prohíbe al *villicus* consultar a los intérpretes de signos.

No obstante, a los harúspices no debieron de faltarles clientes. Además de Catón, Plauto cita al harúspice que ofrecía sus servicios en las proximidades del Velabro. El éxito de sus prácticas pudo venir dado también por la gran atención que sus doctrinas prestaban a la familia. Una glosa de Festo (389L) señala, por ejemplo, que los *regalia exta* anunciaban una herencia «a los privados y a las personas de condición modesta» y el rango de jefe de familia a los hijos. Por esa razón la religión romana conocía también una *procuratio* de los prodigios privados. En este sentido, si creemos a Livio (I, 20, 7), el pontífice máximo debió de desempeñar un destacado papel, ya que el pueblo podía consultarle no sólo sobre las ceremonias privadas, sino también sobre las honras fúnebres, los medios de aplacar a los manes y la expiación a seguir en el caso de prodigios fulgurales. Naturalmente a los augures y harúspices privados hemos de añadir la larga lista de *harioli, coniectores* (intérpretes de sueños), magos, caldeos

(astrólogos), etc. que, en competencia con los anteriores, recorrían las ciudades y el campo en busca de gentes angustiadas.

Festividades familiares

La mayor parte de las festividades religiosas eran celebradas tanto pública como privadamente. Sin duda las que mejor conocemos son las que conmemoraban el paso del viejo al nuevo año. Las Saturnalias, celebradas el día 17 de diciembre (si bien ya en el siglo I a.C. duraban siete días), evocaban, con una comida en la que los dueños (con el *pileum*) servían la comida a los esclavos, la ruptura del orden establecido; también en las Matronalia del 1 de marzo (fecha en la que daba comienzo el año nuevo en el antiguo calendario), las matronas servían a sus esclavos. Ambas festividades se caracterizaban, pues, además de por el intercambio de regalos, por ritos de transgresión del orden establecido y su consiguiente restauración el primer día del nuevo año.

En las calendas de enero eran característicos los ritos de confraternidad y saludo bajo la forma de visitas en las que se formulaban votos entre parientes, amigos, patronos y clientes, etc. Esos lazos eran estrechados después mediante el intercambio de regalos (*strenae*) que inicialmente consistían en ramas de árboles (sobre todo de laurel, por su buen augurio), sustituidas luego por figuras secas de miel, nueces, monedas de bronce, lucernas, etc.

En el calendario festivo debemos tener presente, pues, no sólo la oposición entre público y privado, sino también entre lo urbano y lo rural. Las Parilias del 21 de abril, celebradas en Roma con gran fastuosidad por coincidir con el aniversario de la fundación de la ciudad, tenían un carácter mucho más familiar en el campo. El propio Varrón dice que era una fiesta *tam privata quam publica.* Frente a las celebraciones lúdicas de la ciudad, no exentas de cierto carácter político, en los ambientes rurales los pastores y sus familias, tras cumplir sus sencillos ritos, concluían el día en un tono festivo que evoca Tibulo:

> Y embriagado de Baco el pastor sus festivas Parilias celebrará: de los establos entonces estad lejos, lobos. Él, bebido, las anuales pilas de ligera paja prenderá y saltará a través de hogueras sagradas y la mujer dará un hijo y el pequeño a su padre le arrebatará sus besos, cogiéndole de sus orejas, y no se fatigará el abuelo de velar por su nietecito y entremezclar sus balbucientes palabras, anciano, con las del niño... (II, 5, 87 ss.).

Lo mismo cabría decir también de las Terminalia del 23 de febrero: mientras en Roma se celebraban solemnes ritos públicos en la sexta piedra miliar de la Vía Laurentina, en el campo los campesinos que compartían una propiedad limítrofe adornaban el lado de la piedra o del cipo terminal que les correspondía, realizaban ofrendas y libaciones con la ayuda de sus familias y derramaban sobre los *termini* la sangre de una víctima sacrificial. Finalmente concluían el día con una fiesta y cantos en honor de *sanctus Terminus:*

> Dos propietarios, cada uno por el lado que poseen, te coronan de flores; te ofrendan dos guirnaldas y dos pasteles sagrados. Se te levanta un altar. En él, la rús-

tica campesina deposita, en un desportillado tiesto, el fuego que ella misma ha tomado de su tibio hogar. Un viejo corta zoquetes de leña y mañosamente va apilando las astillas... A su lado se encuentra un muchacho que sostiene en sus manos una ancha canasta. Cuando tomándolos de ella, haya, por tres veces, arrojado granos de cereales en medio de las llamas, una muchachita le ofrece panales de miel cortados por la mitad. Otros sostienen en sus manos vasijas de vino: de cada una de ellas se hace una libación en las llamas. Los asistentes, vestidos de blanco, contemplan la escena y guardan silencio (Ovidio, *Fastos* I, 639 ss.).

En las citadas Matronalia sabemos por innumerables fuentes que el marido pedía por la salud de su esposa, a la que hacía un regalo, y durante las Matralia (11 de junio), las matronas oraban ante Mater Matuta por sus sobrinos y, después, por sus hijos.

G. Dumézil advirtió cómo ciertos grupos intermedios entre la *domus* y el Estado, como los *vici* y los *pagi*, las *gentes* y las curias e, incluso, asociaciones aún más especializadas como los colegios de artesanos, celebraron también sus propios cultos que compartían rasgos comunes con la religión pública y la privada.

Así, las Sementivae, celebradas a finales del mes de enero (llamadas más tarde Paganalia) era una festividad agrícola de los *pagi*; los Fornacalia y los Fordicidia, fiestas de las curias.

Las grandes *gentes* patricias tenían sus propios cultos y ritos tradicionales. La *gens* Claudia, según recuerda el estudioso francés, tenía un tipo especial de víctima, llamada *propudialis porcus*, utilizada en las expiaciones. Tampoco podemos olvidar que el culto de Hércules en el Ara Máxima, era mantenido por dos gentes, los *Pinarii* y los *Potitii*. La *gens* de los *Aurelii*, de origen sabino, disponía de un lugar cedido por el pueblo romano para la realización de sacrificios en honor al Sol. De igual forma, la *sodalitas* de los lupercos estuvo, al menos en origen, compuesta por miembros de dos conocidas gentes: los *Quinctii* y los *Fabii*.

Generalmente uno de los más destacados miembros de la *gens* era elegido para presidir y ejecutar los *sacra* gentilicia (sacrificios, banquetes). Como es sabido, cuando un individuo abandonaba su *gens* para formar parte de otra, debía cumplir una ceremonia, la *detestatio sacrorum* (que tenía lugar en los *comitia calata*), por la que renunciaba públicamente a sus *sacra*.

La muerte y el más allá

Desde el momento en que el hombre agonizaba, la religión romana preveía la realización de los primeros ritos destinados no sólo a procurar al muerto el descanso eterno sino a librar a la familia de la mácula de la muerte.

El funus

El *funus*, que comenzaba con la muerte de uno de los miembros de la familia y concluía con el enterramiento o la cremación del cadáver, debía ser rigurosamente cumplido por los familiares y herederos (*funus privatum*) y, en el caso de personajes públicos, también por el Estado (*funus publicum*).

La creencia generalizada de que el alma se escapaba por la boca en el momento de la muerte, explica la costumbre de captar el último aliento del moribundo con un beso: «Dejadme —dice Ana en la *Eneida* (IV, 682-684)—, lavaré sus heridas / con agua y si anda errante aún su último aliento / con mi boca lo he de recoger».

A partir de entonces comenzaba la ceremonia del lamento fúnebre; los familiares llamaban en voz alta al difunto tres veces por su nombre (*conclamatio*), en señal del último saludo. Dicha llamada se confundía ya con los sollozos, gritos y escenas de dolor. Las familias ricas pagaban a mujeres que lloraban al muerto (*praeficae*); éstas solían llevar colgados bajo los ojos unos pequeños recipientes que servían para recoger las lágrimas y probar así la autenticidad de su actuación. Algunos autores han interpretado este momento como una manifestación del dolor causado por la separación, mientras otros consideran que se trataba así de retener temporalmente el alma hasta dar sepultura al cuerpo.

Posteriormente tenía lugar la *toilette* fúnebre del cadáver: la familia o el personal de pompas fúnebres (los *libitinarii*) lo lavaba y untaba de ungüentos que facilitaran su conservación. El cuerpo quedaba expuesto en el *atrium* o en el *vestibulum* de la casa con los pies dirigidos hacia la entrada. Gran parte del ritual funerario dependía de la condición social del difunto: si pertenecía a las clases superiores, era vestido con su toga (y acompañado de sus insignias en el caso de los magistrados), mientras los más pobres eran cubiertos con simples telas; la exposición de aquéllos podía durar varios días, pero quienes carecían de recursos eran enterrados pocas horas después.

El traslado del cuerpo hasta la sepultura o la pira (la *traslatio cadaveris*) se efectuaba sobre unas parihuelas (*sandapila*) y tenía lugar de noche, a la luz de antorchas; dicha costumbre, mantenida durante la República para el enterramiento de niños, fue pronto abandonada para el resto de los casos.

La pompa del cortejo fúnebre alcanzaba su máximo esplendor cuando se trataba de los magistrados públicos. La *laudatio funebris* tenía lugar en el Foro y era pronunciada por un pariente o familiar próximo. Polibio la describe de la siguiente forma:

> Cuando entre los romanos muere un hombre ilustre, a la hora de llevarse de su residencia el cadáver, lo conducen al ágora con gran pompa y lo colocan en el llamado foro; casi siempre lo ponen de pie, a la vista de todos, aunque alguna vez lo colocan reclinado. El pueblo entero se aglomera en torno del difunto y, entonces, si a éste le queda algún hijo adulto y residente en Roma, éste, o en su defecto, algún otro pariente, sube a la tribuna y diserta acerca de las virtudes del que ha muerto, de las gestas que en vida llevó a cabo. El resultado es que, con la evocación y la memoria de estos hechos, que se ponen a la vista del pueblo —no sólo a la de los que tomaron parte en ellos, sino a la de los demás—, todo el mundo experimenta una emoción tal, que el duelo deja de parecer limitado a la familia y pasa a ser del pueblo entero (VI, 53, 1-3).

La costumbre de transcribir el *elogium* tuvo hondas repercusiones en la historiografía si tenemos presente que, conservados en los archivos de las familias patricias, fueron con frecuencia consultados por biógrafos e historiadores.

Las mujeres fueron objeto de *laudatio* sólo muy tardíamente. Uno de los primeros casos que conocemos fue la pronunciada por el cónsul Q. Lutacio Catulo, en honor de su madre Popilia, en el año 102 a.C. César hizo también, desde la tribuna de los oradores, la de su tía Julia, en el año 68 a.C. La epigrafía ha conservado, entre otros,

el llamado «Elogio fúnebre de una matrona romana», datado entre los años 8 y 2 a.C.

Siempre entre las familias ilustres fue costumbre sacar del rostro del difunto una máscara de cera (*imago*) que, conservada en el atrio de la casa, se sacaba —con otras— durante los funerales de los parientes; a finales de la República surgieron también bustos funerarios de cera o terracota. Dicho privilegio (*ius imaginum*), privativo de las *gentes* aristócratas estaba regulado por normas jurídicas muy precisas y era de gran importancia política:

> Cuando fallece otro miembro de la familia, estas imágenes son conducidas también al acto del sepelio, portadas por hombres que, por su talla y su aspecto, se parecen más al que reproduce la estatua. Estos, llamémosles representantes, lucen vestidos con franjas rojas si el difunto había sido cónsul o general, vestidos rojos si el muerto había sido censor, y si había entrado en Roma en triunfo o, al menos, lo había merecido, el atuendo es dorado. La conducción se efectúa con carros precedidos de haces, de hachas y de las otras insignias que acostumbran a acompañar a los distintos magistrados, de acuerdo con la dignidad inherente al cargo que cada uno desempeñó en la República. Cuando llegan al Foro se sientan todos en sillas de marfil; no es fácil que los que aprecian la gloria y el bien contemplen un espectáculo más hermoso (Polibio VI, 53, 7-10).

Tras el discurso fúnebre, el cortejo proseguía hasta el lugar del sepelio. En muchos casos (Sila, César) aquél recordaba al cortejo triunfal; durante los funerales de Augusto, el Senado decretó que el cortejo pasara bajo la Puerta Triunfal y que fuera encabezado por la estatua de la Victoria seguida de pancartas con los nombres de las naciones que el príncipe había sometido.

La cremación del cuerpo —práctica funeraria más generalizada— tenía lugar en un sitio especialmente reservado para ello (*ustrina* o *ustrinum*). La pira (*rogus*) tenía forma rectangular; era de madera mezclada con papiro para facilitar una rápida combustión. Los ojos del difunto eran abiertos en el momento de ser situado sobre la pira, rodeado de algunas de sus pertenencias y de ofrendas; algunas veces los animales domésticos eran sacrificados alrededor de la pira para acompañar al alma en el Más Allá. Los parientes y amigos llamaban al difunto por su nombre por última vez. Tras ser consumido el cuerpo por las llamas, las cenizas eran regadas con vino, aunque Ovidio dice que también absorbían las lágrimas y los perfumes. Los huesos calcinados y las cenizas eran después recogidas por los parientes y depositadas en receptáculos de varios tipos: urnas cinerarias en forma de altar, cistas de mármol, piedra o terracota en forma de cesta o de caja redonda o rectangular, vasos o urnas de alabastro, oro, plata o bronce. Conforme al estatus social del difunto, dichos receptáculos podían ser guardados en el interior de las casas, en cámaras funerarias, en columbarios, etc.; las gentes más humildes solían, sin embargo, depositar la urna en una fosa abierta en la tierra.

El cuerpo o las cenizas del difunto eran habitualmente acompañados de un ajuar funerario donde los vasos, las lámparas o los clavos se hacen especialmente presentes; la práctica fue muy frecuente en su origen, ya que se pensaba que la vida de ultratumba era muy parecida a la terrestre y por lo tanto se hacía necesario dotar al muerto de los medios necesarios para su nueva existencia. No obstante, el ajuar funerario varió no sólo en función de la condición social del difunto, sino de las regiones y la época.

Los arqueólogos han llamado la atención sobre el hecho de que en el Lacio de los primeros decenios del siglo VI a.C. se abandona la costumbre de depositar el ajuar funerario en las tumbas; el fenómeno, que reflejaría importantes transformaciones sociales ligadas sobre todo a influencias externas de procedencia helénica, perdurará hasta el siglo IV a.C.

En este punto es forzoso mencionar la conocida costumbre de introducir en la mano o en la boca del difunto una moneda (el «óbolo de Caronte») como medio para pagar el paso al Más Allá. Se trata de una práctica muy extendida, atestiguada en las necrópolis de Grecia, Roma y las provincias, si bien durante el Imperio —al menos en éstas— su depósito ya no es tan constante como en el pasado.

Por último, la sepultura era seguida de un banquete fúnebre (*silicernium*) durante el cual se servían alimentos especiales a los participantes en el cortejo fúnebre. Tenía el carácter tanto de una comida celebrada en honor del difunto (parte de los alimentos eran depositados sobre la tumba) como de purificación por la impureza a la que la familia del muerto se había expuesto.

Las denicales feriae

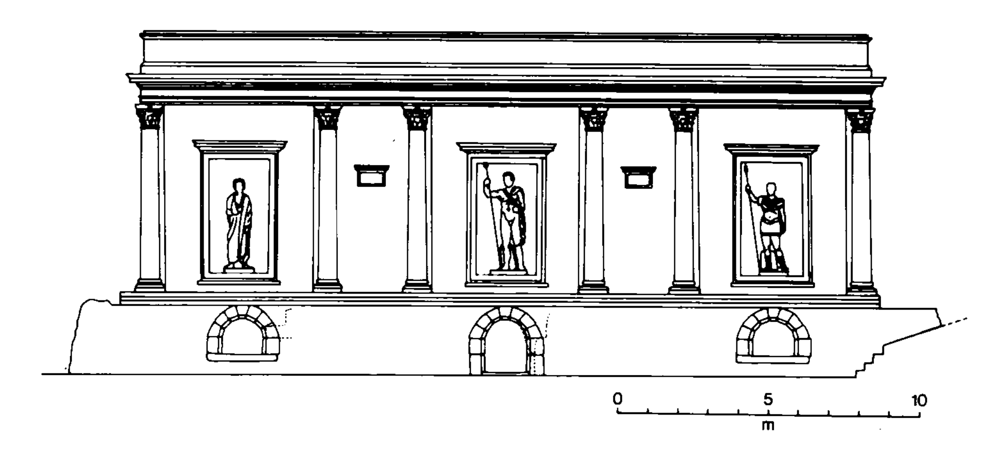
Cuando se producía la muerte de uno de sus miembros, la familia entraba en contacto con el mundo de los muertos y era necesario proceder a su purificación. Se abría entonces un periodo, las *denicales feriae*, en el que además de procurse un lugar de reposo para el muerto, se procedía también a proteger a los miembros de la familia, mediante ciertos ritos piaculares, del contacto nefasto con la muerte. Sus miembros guardaban fiesta y no trabajaban para cumplir así adecuadamente los ritos necesarios que neutralizasen la mancha. La *familia funesta*, como así se la llamaba, estaba autorizada a no comparecer ante la justicia y sus jóvenes a retrasar su incorporación a la unidad militar.

El primero de los ritos a ejecutar era barrer la casa tras la partida del cortejo fúnebre, procediéndose a la purificación con fuego y agua de quienes habían participado en él; después se ofrecía un cordero a los Lares familiares y una *porca praesentanea* en honor de Ceres. Transcurridos los nueve primeros días se celebraba el *sacrificium novendiale,* durante el cual tenía lugar un segundo banquete ante la sepultura con ofrendas de libaciones (vino, agua, leche) y sangre de las víctimas sacrificiales.

El luto familiar, que duraba un año para los familiares adultos y unos meses para los niños, consistía en abstenerse de participar en las festividades y no vestir trajes blancos y purpúreos.

La sepultura

Los autores antiguos coinciden en señalar que el rito funerario primitivo fue la inhumación y no la cremación. Sin embargo, las excavaciones arqueológicas efectuadas en la necrópolis del Foro (cuyo estrato más antiguo es de la segunda mitad del siglo IX a.C.) ponen de manifiesto que ambos coexistieron ya que han sido halladas tumbas de fosa (inhumación) y tumbas de pozo (cremación). La Ley de las XII Tablas que prohíbe tanto el enterramiento como la incineración de los cuerpos den-



Sepulcro de los Escipiones: reconstrucción de la fachada.

tro del hábitat demuestra que ambos sistemas seguían en vigor a mediados del siglo V a.C. Las necrópolis vilanovianas ponen en evidencia la extensión del fenómeno por buena parte de la península itálica.

Es posible que cada *gens* tuviese su propia preferencia; las fuentes mencionan entre las inhumantes a la Cornelia, Aemilia, Valeria y Postumia y entre las incinerantes a la Caecilia, Claudia, Pompeia y Iulia. Sila fue el primer miembro de la *gens* Cornelia en ser incinerado; en las proximidades de Roma, sobre la Vía Appia, el mausoleo de los *Cornelii Scipiones* conserva aún en su interior sarcófagos de los miembros que vivieron en el siglo III y II a.C.

No obstante puede decirse que a partir del siglo IV a.C. la práctica de la incineración se extendió hasta el punto de ser considerada por Tácito como propia del *mos romanus.* Los columbarios y las urnas cinerarias se documentan arqueológicamente de forma masiva hasta finales del siglo I o comienzos del II d.C., fecha en la que el uso del sarcófago experimenta un notable crecimiento. Es difícil conocer cuáles fueron los motivos de dicho predominio que quizá vayan ligados a las exigencias del desarrollo urbanístico republicano o a razones de higiene.

El derecho pontifical romano, pese al predominio de la incineración, tendió a afirmar la superioridad de la inhumación por medio de los rituales sustitutivos. El primero era la práctica del *os resectum:* la regla pontifical imponía, incluso en caso de incineración, cortar previamente un dedo del cadáver que, como parte del todo, constitutía objeto de ceremonias fúnebres y era inhumado. Otro ritual sustitutivo era el que Cicerón denomina *glebam in os inicere*, es decir, cubrir con tierra el rostro del muerto antes de proceder a su incineración. A esta primacía del rito de la inhumación en la doctrina pontifical —y no en la práctica— es a la que parecen aludir las fuentes.

En cualquier caso la legislación romana prohibía realizar inhumaciones o incineraciones dentro de la ciudad. La Ley de las XII Tablas establecía: «No se entierre ni se encinere a un muerto dentro de la ciudad» (*Hominem mortuum ... in urbe ne sepelito neve urito:* X, 1). A juicio de algunos autores antiguos, como Cicerón, la ley obedecía al peligro de incendio, mientras otros consideraban que respondía a motivos de hi-

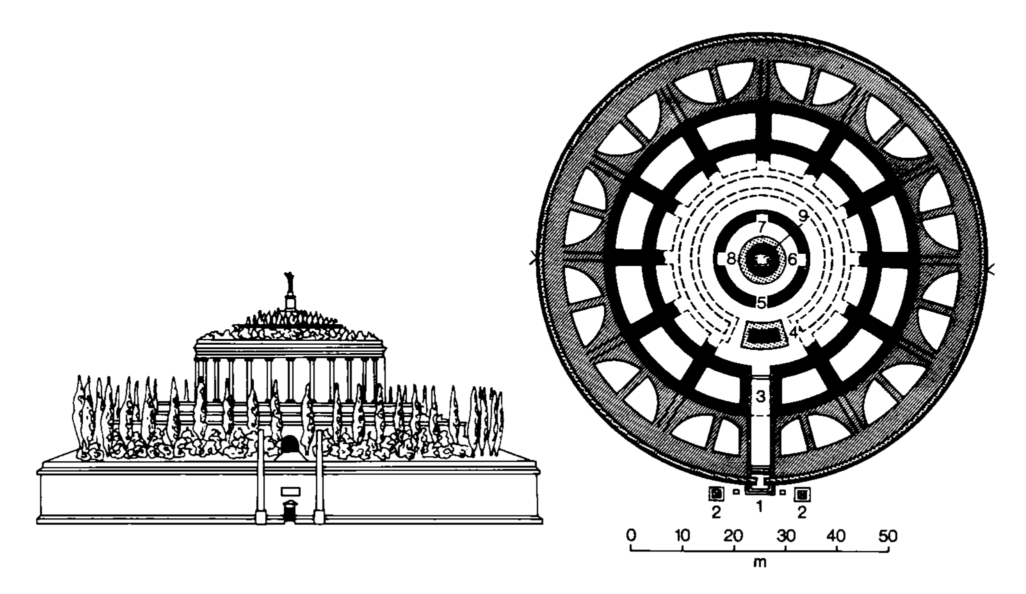
giene y salubridad. No obstante, dicha prohibición no siempre debió cumplirse ya que el Senado la renovó hacia el año 260 a.C. A finales de la República, la ley toleró también algunas excepciones para destacados personajes públicos; el Senado acordó conceder a César el derecho a una sepultura en el interior del *pomerium*, como sucedió más tarde con el mausoleo de Augusto.

Esta antigua disposición favoreció la costumbre de emplazar las tumbas a ambos lados de las vías de acceso a la ciudad; se evitaba de esta forma que quienes quisieran visitarlas tuvieran que atravesar propiedades privadas. Surgieron así en todos los puntos de Italia —y más tarde de las provincias— verdaderas necrópolis extraurbanas, algunas de las cuales aún se mantienen en pie (Roma, Ostia, Pompeya).

Eran muchos los factores que incidían en el precio de las tumbas, como por ejemplo, su distancia respecto a la ciudad, sus características arquitectónicas y su decoración, etc. A ello debemos sumar el gasto que suponía su mantenimiento y la celebración de ofrendas periódicas durante varios años; con mucha frecuencia el titular de la tumba legaba en el testamento a sus herederos una cantidad destinada a subvencionar dichos gastos.

De aquí la temprana existencia de colegios funerarios que reunían a gentes de escasos recursos económicos quienes, cotizando durante toda su vida, podían sufragarse así una sepultura digna. También las corporaciones profesionales trataban de asegurar a sus socios una parte de sus gastos funerarios.

Violar una sepultura, es decir, abrir su interior, mutilarla, habitar encima de ella o en sus proximidades era un grave delito. Incluso cuando los familiares o la ciudad decidían trasladar el cuerpo a otra tumba, o restaurarla si había sido dañada, era necesario contar con la autorización del colegio pontifical. La *lex coloniae Genitivae* (que castigaba con una multa de 5000 sestercios a quien enterrara en el interior del *pomerium)*, establecía la obligación de demoler las tumbas levantadas ilegalmente y obligaba al pago de una multa para expiar el traslado del cuerpo.



Mausoleo de Augusto (Roma). Planta y reconstrucción.

Juegos fúnebres

La costumbre de sacrificar prisioneros en honor de los manes de los guerreros muertos parece haber sido heredada en Italia de los griegos, como ya testimonia el célebre pasaje de Homero (*Ilíada,* XXI, 26-29) sobre los funerales de Patroclo. Conocemos algunos casos: según cuenta Herodoto (I, 167), a finales del siglo VI a.C., los etruscos de Caere lapidaron a prisioneros focenses capturados en la batalla de Alalia; en el año 358 a.C., durante la guerra entre Roma y Tarquinia, 307 soldados romanos fueron inmolados en el foro de la ciudad etrusca. Estos rituales eran *ludi funebres* que trataban de asegurar, en opinión de G. Ville, el alimento del alma con sangre humana y servían además para satisfacer moralmente al muerto ya que sacrificaba a los enemigos prisioneros.

Roma debió de heredar de los etruscos los juegos gladiatorios pero, según J. Heurgon, su forma clásica se desarrolló en la Campania y Lucania, como atestiguan las representaciones de Capua y Paestum (comienzos del siglo IV a.C.). En ellas los juegos gladiatorios formaban parte de los *ludi funebres,* por lo cual aparecen junto a combates de boxeo y carreras de carros. La fecha exacta de su introducción en Roma es difícil de precisar, si bien Livio y Valerio Máximo dicen que aparecieron por primera vez hacia el año 264 a.C. cuando los hijos de Bruto celebraron juegos gladiatorios durante los funerales de su padre:

> El primer espectáculo de gladiadores se dio en Roma en el foro boario, bajo el consulado de Apio Claudio y Quinto Fulvio. Lo organizaron los hijos de Bruto Pera, Marco y Décimo, para conmemorar la memoria de su padre con un espectáculo fúnebre (Valerio Máximo, II, 4, 7).

Livio ha conservado el recuerdo de otros *munera* celebrados en los siglos III y II a.C.: en 216 a.C., durante los funerales de M. Emilio Lépido; en 200 a.C., durante los de Valerio Laevino; en 183 a.C., durante los de P. Licinio; y en 174 a.C., durante los de T. Flaminino. Dichos *munera* son, sin duda, citados por Livio por ser muy excepcionales tanto por el número de combatientes como por su duración (hasta cuatro días).

Todo parece indicar que con la celebración de estos combates, se pretendía honrar a los manes del difunto con sangre humana y, al mismo tiempo, reanimar las energías vitales de la *gens.* Muy pronto los funerales fueron un pretexto utilizado por el heredero para hacerse más popular.

Por tanto, fue en este ámbito de las grandes familias, en un ámbito privado, donde los combates gladiatorios comenzaron a ser conocidos, si bien su popularidad fue en continuo crecimiento. En el año 160 a.C., el pueblo romano abandonó la representación de una de las obras teatrales de Terencio para asistir al combate gladiatorio ofrecido por los hijos de Paulo Emilio en honor de los manes de su padre. Dicha popularidad es lo que explica la rápida desacralización de los *munera* que dejan de formar parte de un *âgon* funerario para ser un simple espectáculo al tiempo que los gladiadores que combatían en ellos se transforman en profesionales. Se admite, en este sentido, que dicho espectáculo no fue oficializado sino hasta el año 105 a.C., cuando el Estado comenzó a integrarlos lentamente en el programa de los *ludi publici.*

Los inseputli *y el suicidio*

Privar a un muerto de su sepultura o de las honras fúnebres que le correspondían constituía un grave delito religioso que era necesario expiar. Tras la muerte de Miseno, así le dice la sibila a Eneas:

> Otra cosa: yace sin vida el cuerpo de uno de tus amigos
> (lo ignoras, ¡ay!) que con su muerte mancilla a la flota entera,
> mientras tú consejo demandas y te demoras en mis umbrales.
> Ponlo primero en su lugar y dale sepultura.
> Toma unas ovejas negras, que sean la expiación primera.
> (Virgilio, *Eneida* VI, 149-153).

J. Scheid recuerda que dicho escrúpulo era de tal orden, que incluso el flamen dialis y los pontífices, que bajo ningún pretexto podían ver un cadáver, tenían la obligación de enterrar al insepulto.

Si el cuerpo de una persona no podía ser enterrado por haber desaparecido bajo las aguas o haberse quedado en algún lejano campo de batalla, los familiares podían levantar un *cenotaphium* (también llamado *honorarius sepulcrum* u *honorarius tumulus*) al que se invitaba a habitar al alma del muerto llamándolo por su nombre tres veces: «Entonces yo mismo en la costa retea un túmulo inane / te levanté y con gran voz invoqué tres veces a tus Manes» (*Eneida* VI, 725-726).

En relación con todo ello figuran las consecuencias religiosas del suicidio. Los romanos desconocieron un nombre preciso que designara la acción de quitarse voluntariamente la vida y empleaban, por el contrario, varias expresiones (por ejemplo, *mortem sibi consciscere*). En origen, como sucede en todas las sociedades arcaicas, el suicidio estuvo mal considerado creyéndose que las almas de los suicidas se convertían en espíritus malévolos condenados a errar en el mundo de los vivos. De aquí que el suicidio fuera con frecuencia utilizado como un medio sutil de venganza. La historiografía latina guarda el recuerdo de los ciudadanos romanos que se suicidaron para vengarse del rey etrusco Tarquinio el Soberbio por haberles obligado a trabajar como esclavos en la construcción de la Cloaca Máxima.

No obstante, las diferentes formas de suicidio recibieron también una distinta consideración. La forma más ignominiosa de quitarse la vida era el ahorcamiento (también la crucifixión), quizá porque se consideraba necesario morir en contacto con la *Terra Mater;* el derecho pontifical preveía la privación de la sepultura para quienes optaran por este procedimiento y establecía la necesidad de cumplir ritos expiatorios. Todo lo relacionado con el ahorcamiento era odioso: el árbol era considerado *sacer* (maldito) y la cuerda afanosamente disputada por magos y hechiceros para sus prácticas maléficas.

En un estudio reciente, Voisin señala que de 410 suicidios transmitidos por la historiografía y literatura antiguas, sólo 6 son ahorcamientos. Existían, por lo tanto, otras formas más «nobles» de quitarse la vida como la muerte por la espada, el estrangulamiento, etc. En el Infierno que nos presenta la *Eneida* de Virgilio, los suicidas permanecen en una región «neutra», a la entrada del reino de Plutón, que recuerda al «limbo» cristiano:

El lugar inmediato lo ocupan esos desgraciados inocentes
que con su mano se dieron muerte y de luz hastiados
se quitaron la vida. ¡Cómo desearían en el alto éter
ahora soportar su pobreza y las duras fatigas!
La ley se interpone y la odiosa laguna de triste onda
les ata y la Éstige les retiene nueve veces derramada
(Virgilio, *Eneida,* VI, 434-449).

Grisé, en su magnífico estudio sobre el suicidio en Roma, considera que en el cambio de era se produjo una transformación en la consideración del suicidio al asimilarse entonces jurídicamente a la muerte natural. La influencia de los filósofos estoicos y epicúreos sobre los juristas y el aumento del número de suicidios entre las clases superiores de la sociedad fueron, en su opinión, determinantes. Séneca elaboró una teoría sobre el suicidio como expresión suprema de la libertad humana; él mismo algunos años después se suicidó, siguiendo los pasos de otros predecesores de la escuela estoica como Zenón, Cleantes y Antípater:

> Aguárdame un poco y te pagaré con caudal mío; mientras tanto nos lo prestará Epicuro, que dice: «Medita la muerte». O si te parece mejor esta expresión: «Medita el tránsito a los dioses». El sentido es obvio: es cosa egregia aprender un arte que sólo ha de practicarse una vez. Precisamente por esto hemos de meditarlo, porque siempre hemos de aprender aquello que no podemos experimentar ni sabemos. ¡Medita la muerte! Quien esto nos dice, nos dice que meditemos la libertad... Una sola es la cadena que nos tiene atados, el amor a la vida, el cual aunque no tenga que echarse, se ha de rebajar a tal punto que si alguna vez se impone la exigencia, no nos detenga nada ni nada nos impida estar dispuestos a hacer en el acto lo que habría que hacer más pronto o más tarde (Sen., *Ep.*, 26).

No obstante, el derecho romano hizo significativas excepciones en su actitud tolerante hacia el suicidio, prohibiéndolo al soldado (ya que desde su juramento su vida no le pertenece) y, sobre todo, al esclavo, cuya muerte suponía una pérdida material para el amo; en los colegios funerarios (CIL: XIV, 2112) hay cláusulas —probablemente elaboradas por los ricos *patroni* de la asociación— que privan al esclavo suicida del derecho de los funerales en un intento de no verse privados de él.

La ideología funeraria: el Más Allá

En Roma, al menos durante el periodo republicano, siempre prevaleció la idea de que tras la muerte daba comienzo para el alma una nueva vida. Se superaba así una fase más antigua en la que se imaginaba el alma ligada a la tumba y, por tanto, se creía necesario alimentar al cadáver. Las influencias griegas y etruscas pudieron haber sido determinantes para que se produjera tal transformación.

Aunque en lo que respecta a la localización del Más Allá, pronto existieron diferencias, la mayor parte de los antiguos romanos creía que éste se encontraba en las profundidades de la tierra. El *mundus,* en el foro de las ciudades, era una fosa subterránea que ponía en contacto con los infiernos y los manes. Virgilio, si bien posiblemente influido por el pitagorismo, hace de la catábasis (o «descenso a los infiernos») de Eneas uno de los momentos culminantes de su poema. En el Averno se encontra-

ban hasta cinco tipos diferentes de residencias para las almas de los muertos. A este lado de la laguna Estigia, permanecían durante cien años los *insepulti* y los suicidas en espera de que Caronte les pasara en barca:

> Toda esta muchedumbre que ves, es una pobre gente sin sepultura;
> aquél, el barquero Caronte; éstos, a los que lleva el agua los sepultados.
> Que no se permite cruzar las orillas horrendas y las roncas
> corrientes sino a aquel cuyos huesos descansan debidamente.
> Vagan cien años y dan vueltas alrededor de estas playas;
> sólo entonces se les admite y llegan a ver las ansiadas aguas
> (Virgilio, *Eneida* VI, 325-330).

Al otro lado de la laguna, custodiado por el gigante Cerbero, existe una especie de «limbo» donde permanecen aquellos cuya vida se ha interrumpido prematuramente:

> De pronto se escucharon voces y un gran gemido
> y ánimas de niños llorando, en el umbral justo,
> a quines, sin gozar de la dulce vida y arrancados del seno
> los robó el negro día y los sepultó en amarga muerte;
> junto a ellos los condenados a muerte sin motivo (VI, 426-430).

Posteriormente, el camino se bifurca hacia el Tártaro y hacia los Campos Elíseos:

> Éste es el lugar donde el camino se parte en dos direcciones:
> la derecha lleva al pie de las murallas del gran Dite,
> ésta será nuestra ruta al Elisio; la izquierda, sin embargo,
> castigo procura a las culpas y manda al Tártaro impío (VI, 540-543).

Es probable que también inicialmente no haya existido en la escatología romana un concepto de sanción (es decir, de recompensa o de castigo) en el Más Allá; pero con la influencia del orfismo comenzó a producirse una distinción entre buenos y malos y, consiguientemente, entre premios y suplicios en el Hades para unos y otros:

> Aquí los que odiaron a sus hermanos mientras vivían, o pegaron a su padre y engaños urdieron a sus clientes, o quienes tras encontrar un tesoro lo guardaron para ellos y no dieron parte a los suyos (éste es el grupo mayor), y los muertos por adulterio, y quienes armas siguieron impías sin miedo a engañar a las diestras de sus señores, aquí, encerrados aguardan su castigo. No trates de saber qué castigo o qué forma o fortuna sepultó a estos hombres. Unos hacen rodar un enorme peñasco y de los radios de las ruedas cuelgan encadenados... (VI, 608-616).

Esta creencia —predominante entre la población— en la vida de los Infiernos fue apagándose lentamente. Polibio (VI, 56, 12) dice que en el pasado los antiguos inculcaron a las masas «las narraciones de las cosas del Hades», considerando una temeridad irracional que en su tiempo se pretenda suprimir ese elemento. Por su parte, Juvenal, ya a finales del siglo I d.C., escribe:

> Cierto que ya ni los niños creen en los reinos subterráneos, ni en la barca de Caronte, ni en las ranas negras de la laguna Estigia. Pero imaginemos que todo esto fuera verdad (*Sátiras* II, 149-152).

Paralelamente, a finales de la República, comenzó a extenderse la creencia, por influencia de otra doctrina filosófica, el pitagorismo, de que el alma se elevaba hacia el cielo llegando a transformase en astro o habitando en sus proximidades. La literatura latina insiste en que ése es, al menos, el destino de los grandes hombres, como Pompeyo (Lucano, *Farsalia* IX, 1-15) o César:

> ...la buena Venus se para en medio del palacio del Senado [donde César fue asesinado en 44 a.C.]; invisible para todos, ella toma del cuerpo de su querido César el alma que se separa y para impedir que se disipe en el aire, ella lo lleva en medio de los astros del cielo; sin embargo ella se da cuenta de que esta alma se ilumina y se enciende; ella la deja escapar; el alma se eleva por encima de la luna y atrayendo a través del espacio una cabellera de llama, toma la forma de una estrella brillante... (Ovidio, *Metamorfosis*, XV, 843-851).

La actitud escéptica ante la vida del Más Allá debió de quedar reservada, sobre todo, para los espíritus más cultivados. Pero aún no siendo muchas las inscripciones conservadas de este periodo, algunas de ellas ni afirman ni rechazan la inmortalidad e incluso llegan a expresar abiertamente la duda (*si sunt Manes*). Con el tiempo, sobre todo ya en el Imperio, irá ganando terreno la idea de la inmortalidad terrestre, como con frecuencia atestiguan varias fórmulas epigráficas (*memoriae eternae*, etc). El muerto sobrevive, pues, en la memoria o en el recuerdo de los vivos y por ello se le representa sobre la tumba en sus quehaceres cotidianos.

Fiestas en recuerdo de los muertos

Los romanos recordaban a sus antepasados desaparecidos en dos festividades anuales —de muy distinto carácter— registradas en el calendario oficial.

La primera de ellas se celebraba en el mes de febrero y constituía en realidad un ciclo, pues comprendía las Parentalia (del 13 al 21), las Feralia (21) y las Caristia o Cara Cognatio (22). Hasta el día 21 de febrero todos los templos permanecían cerrados, no se encendía fuego sobre los altares, ni se celebraban matrimonios. Era un periodo consagrado a aplacar a los muertos (*placandis Manibus*), recordándoles y cumpliendo con los rituales religiosos que les asegura su bienestar. Los familiares visitan las tumbas —siempre fuera de la ciudad— sobre las que depositan sencillas ofrendas. Es posible que, inicialmente, la fiesta lo hubiera sido más en honor de los padres muertos que de los familiares en general.

Las Parentalia culminaban el día 21, llamado Feralia. Varrón dice que su nombre deriva de los poderes infernales *(inferi)* y del verbo *ferre* (llevar) porque las ofrendas eran llevadas a las tumbas, mientras Festo lo deriva de *ferire* (herir), en alusión al sacrificio de animales. En cualquier caso los *Fastos* de Ovidio refieren para este día la celebración de prácticas mágicas en honor de Tácita, madre de los Lares, sin que sepamos si éstas eran habituales.

Finalmente, el día 22 se celebraban las Caristia o Cara Cognatio; era una fiesta

«del día después» *(Nachtag),* en la que los vivos, una vez cumplidas sus obligaciones para con los muertos, se reunían en una comida familiar, a la que cada cual aportaba algo, y donde no había lugar, como advierte Ovidio, para la gente impía, resentida y malvada. La reunión constituía por lo demás una magnífica ocasión para que los familiares (*cognatio*: «consanguíneo», «pariente de sangre») estrecharan sus vínculos.

En el mes de mayo tenía lugar otra festividad de características completamente diferentes: las Lemuria. Se celebraban entre las nonas y los idus: el 9, 11 y 13. Era una fiesta de los espectros o sombras errantes de los muertos *(lemures)* que en aquellos días invadían con sus apariciones nocturnas el mundo de los vivos. Se hacía necesario, pues, expulsarlos fuera de las casas lo cual hacía el *paterfamilias* siguiendo un preciso ritual que describe Ovidio:

> Cuando la noche se halla en la mitad de su curso y ha traído el silencio requerido por el sueño, cuando los perros y vosotras, multicolores aves, permanecéis callados, el hombre cumplidor del ancestral rito y temeroso de los dioses se levanta —ninguna ligadura presentan sus pies— y hace un gesto introduciendo su pulgar entre los demás dedos juntos, para que ninguna sombra vana le salga al encuentro de su silenciosa marcha. Una vez que haya purificado sus manos en agua corriente, se da la vuelta después de haber cogido previamente habas negras que va arrojando con la cabeza vuelta; al tiempo que las arroja va diciendo: «Lanzo estas habas y con ellas me redimo a mí y a los míos». Esto lo dice nueve veces sin mirar a sus espaldas. Se tiene la creencia de que la sombra recoge las habas y sigue tras él sin que nadie lo vea. Toca nuevamente el agua, hace resonar el bronce de Temesa y eleva una súplica para que los espíritus abandonen la casa. Cuando ha dicho nueve veces: «Salid de aquí, manes de mi familia», vuelve la mirada y piensa que ha cumplido punto por punto el ritual (*Fastos* V, 430 ss).

El contraste entre los dos tipos de fiesta —Parentalia y Lemuria— es inevitable: aquélla constituía una dulce ocasión para recordar a los muertos en familia, mientras en ésta los muertos son expulsados mediante ritos apotropaicos; mientras en febrero se iba a la «casa de los muertos», en mayo son los muertos quienes vienen a la casa de los vivos.

Sin embargo, para algunos autores antiguos el término de *lemur* tiene un sentido muy restringido, al designar a aquellos hombres que mueren (por lo general violentamente) antes de tiempo, sin haber podido formar una familia y, consiguientemente, sin haber podido adquirir la condición de *parentes.* Es el propio Ovidio quien ilustra el concepto de *lemur* tomando como ejemplo a Remo, muerto violentamente a manos de su hermano Rómulo y transformado después en *lemur.* Fue Rémulo quien, en su opinión, instituyó las Lemuria (llamadas en origen *Remuria*) para aplacar el espectro de su hermano. Remo es pues, el prototipo de *lemur* como Rémulo lo es de los *parentes.*

Es difícil conocer cuáles fueron las diferentes reacciones psicológicas y las actitudes particulares ante la muerte. De la literatura latina parece desprenderse que, pese al dolor, la actitud que esperaba de los patricios era de distanciamiento e incluso de frialdad. Generalmente prevalece entre éstos un sentimiento de pudor e incluso de rechazo ante cualquier manifestación de dolor; de aquí la costumbre de delegar ésta en plañideras profesionales. Las gentes más cultas recomiendan llorar de noche y secar las lágrimas de día, manteniendo un rostro sereno: «El hombre debe ser sensible



amorosa, como refleja casi toda la poesía augústea, era el campo de acción preferido de estas viejas hechiceras itálicas.

Incluso la célebre maga griega Circe es presentada, conforme a una tradición del siglo III o II a.C., como una maga originaria de las montañas de Italia central. Hasta tal punto la magia y la hechicería estaban en manos de mujeres que Columela usa el femenino cuando advierte contra los peligros de trabar conocimientos con harúspices y *sagae*, ya que ambos pervierten las almas de los ignorantes con una vana superstición. Esta magia de tradición local tuvo que competir, sin embargo, con la que, a partir del siglo I a.C., practicaron en suelo romano las tesalias y tracias; éstas acabarían imponiéndose sobre las *nugae* itálicas. Así, cuando Lucano presenta en su *Farsalia* una consulta necromántica del hijo de Pompeyo para conocer la suerte de la batalla final, es la hechicera tesalia Ericto —y no una *saga* itálica— quien «escrutando las médulas heladas por la muerte encuentra las fibras de un pulmón rígido y trata de hallar voz en este cuerpo inanimado» (VI, 629-631).

Prácticas mágicas

Las comunidades itálicas conocieron, desde sus orígenes, una magia autóctona o popular, que tuvo una especial aplicación en la vida rural. El testimonio más antiguo de su práctica lo constituye la Ley de las XII Tablas. Los legisladores de mediados del siglo V a.C. se vieron obligados, en efecto, a perseguir determinadas prácticas mágicas, especialmente aquellas que atentaban contra la salud, los bienes o la reputación de un individuo, especialmente del campesino.

Una de las prácticas mágicas más frecuentes, también penada por la legislación decenviral, fue el *malum carmen*, el encatamiento mágico. Los autores antiguos dieron distintas versiones del mismo; para Cicerón se trataba de un poema injurioso, mientras para Plinio de fórmulas mágicas:

> A propósito de los remedios sacados del hombre, se plantea una cuestión muy grave y siempre pendiente: ¿las fórmulas mágicas y los encantamientos tienen poder? Si este poder es real, es necesario atribuírselo al hombre. Los más sabios, tomados individualmente, rechazan esta creencia, pero en conjunto ella domina todos los momentos de la vida (*Historia Natural* XXVIII, 10).

Los testimonios de estas fórmulas son, para la época republicana, raros. Uno de ellos es el que nos transmite Catón que conserva unas fórmulas no para perjudicar o dañar, sino para curar un esguince:

> Si hay luxación, será curada por este encantamiento: toma una caña verde, de cuatro a cinco pies, córtala por la mitad y que dos hombres sostengan las dos partes en sus muslos. Comienza a decir la fórmula «Moetas vaeta daries dardaries asiadarides una petes» hasta que ellas se junten, o «Motas vaeta daries dardares astataries dissunapiten». Blande un hierro por debajo. Cuando ellas se hayan juntado y se toquen, toma esta parte con la mano y corta a derecha e izquierda; liga el todo sobre el miembro luxado o fracturado, él sanará. Pero sin embargo, repite cada día: «Huat, hauat ista pista sista dannabo damnaustra»; o bien: «Huat, haut, haut istaris tarsis ardannabou dannaustra» (Catón, *Sobre la Agricultura,* 160).



Tablilla de defixión de Hadrumetum (Túnez). Junto al daimon aparecen las siguientes palabras misteriosas: CUIGEU, CENSEU, CINBEU, PERFLEU, DIARUNCO, DIASTA, BESCU, BEREBESCU, ARURA, BA AGRA. En el pecho del daimon: ARITMO ARAITTO. En la barca: NOCTIVAGUS, TIBERIS, OCEANUS.

Los autores modernos han ofrecido diversas interpretaciones de dichas fórmulas mágicas. P. Huvelin considera que se trata de una fórmula del tipo de los *Ephesia grammata*, término dado a toda fórmula mágica incomprensible. A. M. Tupet, la gran estudiosa de la magia romana, creyó, por el contrario, que este tipo de textos tuvo en origen un significado (por ejemplo, en una lengua desconocida) o era tomado de varias lenguas, pero que, a medida que su sentido se hacía más incomprensible su valor más se reforzaba.

Las *tabellae defixionum* también gozaron de gran popularidad. Si bien, a juzgar por el catálogo de A. Audollent, son raras antes del siglo I a.C. y proceden sólo de la Campania, se multiplican desde época silana ampliándose también su procedencia geográfica (Capua, Cumas, Puzzoli y Roma). Todas las categorías sociales se interesaron por sus efectos.

Se trata de láminas de plomo, a veces en forma de figura humana, sobre las que se grababan palabras o expresiones de maldición. Eran empleadas ya en la Grecia del siglo V a.C. y en la Italia del IV a.C. para maldecir a individuos (o también a familias y grupos sociales) sobre los que se deseaban que cayera todo tipo de desgracias (como enfermedades, la imposibilidad de hablar u oír o incluso la muerte). Con mucha frecuencia se ansiaba, particularmente, inmovilizar al adversario; la intención era simbolizada por un clavo que atravesaba la lámina de plomo y lo fijaba en sepulcros (ésta era una de las causas más frecuentes de violaciones), pozos y, en general, en lugares profundos, considerados como acceso al mundo subterráneo. Por ello las *defixiones* eran consagradas a divinidades infernales como Hécate, Plutón, Proserpina, etc.

Quienes las escribían o mandaban escribir daban todo género de detalles (nombre, filiación, domicilio) sobre el enemigo (así como las partes del cuerpo que debían ser afectadas), con el fin —como ocurre en el ritual religioso— de evitar cual-

quier error de las potencias maléficas encargadas de ejecutar la maldición. Así, por ejemplo:

> Buena y bella Proserpina, esposa de Plutón, o Salvia, si es necesario llamarte así, destruye la salud, el cuerpo, el color, las fuerzas, las facultades de Avonia. Entrégala a Plutón, a tu esposo. Que ella no pueda, por sus pensamientos, evitar el maleficio... Yo te doy la cabeza de Avonia, Proserpina Salvia. Yo te doy la frente de Avonia, yo te doy las cejas de Avonia, yo te doy los párpados de Avonia, yo te doy las pupilas de Avonia, Proserpina Salvia, yo te doy las orejas, los labios, la nariz, los dientes, la lengua de Avonia para que Avonia no pueda decir de dónde sufre; su cuello, sus espaldas, sus brazos, sus dedos, para que ella no pueda ayudarse de nada; su pecho, su hígado, su corazón, sus pulmones para que ella no pueda sentir dónde sufre; sus intestinos, su vientre, su ombligo, su dorso, sus flancos, para que ella no pueda dormir; su vejiga para que ella no pueda orinar; sus nalgas, sus muslos, sus piernas, sus tibias, sus rodillas, sus pies —talones, planta, dedos— para que ella no pueda por sus propias fuerzas sostenerse en pie (CIL I, 2, 2520).

El deseo de que la persona enemiga permanezca muda o no pueda decir dónde le duele, era casi una constante en este tipo de imprecaciones mágicas que pedían a las potencias infernales que el adversario no pueda responder ni hablar *(neque respondere neque dicere posssuit)*. Cicerón recuerda el caso de C. Escribonio Curio un orador que sufría continuas pérdidas de memoria llegando a quedar mudo. La causa no era otra que los sortilegios y las fórmulas mágicas de la hechicera Titinia.

Algunas *tabellae*, contienen palabras escritas al revés. Así, por ejemplo una, redactada para maldecir a un ladrón de toallas en los baños, dice en la versión original y en la restituida por A. Audollent (*Defixionum Tabellae*, París, 1904, 104):

qihim mateliu tiualo	Qui mihi ma(n)telium in(u)olauit,
ni cistauqilc mocauqa	sic liquat com aqua
lle at. minq mae tiua	ell(a)m(u?)ta, ni q(u)i eam saluauit
ul...	

Es decir: «Aquel que me ha robado mi toalla se licuefique como esta agua muda, a menos que me la haya puesto al lado». El propósito de ocultar el significado de las palabras no es otro que el hacerlas comprensibles sólo al mago y a las fuerzas infernales cuya intervención se invoca para castigar al ladrón. En otras ocasiones junto al texto aparecen signos, letras, serpientes entrelazadas, flechas, triángulos, etc..

La poesía latina menciona con frecuencia otra categoría de encantamiento mágico, la *nenia*, generalmente atribuida al pueblo marso. El término es, aún hoy, de significado oscuro pero parece identificarse con fórmulas vulgares, de escaso prestigio, utilizadas tanto en cantos fúnebres como quizá también en la magia amorosa. La hechicera Canidia, dirigiéndose a Varo, le dice:

> ¡Pues no, no serán usuales pociones
> las que a mí te traigan, Varo
> que has de llorar tanto, ni fórmulas marsas
> te harán entrar en razón! (Horacio, *Epodos,* V, 73-76).

Otra finalidad —dado su carácter apotropaico— tenía el célebre *fascinum* o mal de ojo. Dicho mal residía en una mirada anómala (por tener un solo ojo o dos de colores diferentes, sufrir estrabismo, etc.). Esa mirada penetrante y aguda era peligrosa, sobre todo cuando se hacía insistente. Quienes eran felices o tenían fortuna, se consideraba que estaban particularmente expuestos al *fascinum* y podían, por tanto, ver cambiar su suerte.

Es difícil conocer el origen de esta superstición, muy extendida por otras culturas mediterráneas, que parece venir parcialmente explicada por el poder sobrenatural que se atribuía en la Antigüedad al misterio fisiológico del ojo.

Contra dicho peligro cabía valerse de la representación de ciertos animales (generalmente con cuernos), falos, manos abiertas, etc. que eran expuestos en toda diversidad de objetos (mosaicos, copas, ánforas, navíos). La arqueología ha puesto al descubierto una gran variedad de amuletos (el término *amuletum* aparece por primera vez en la obra de Plinio el Viejo), utilizados para conjurar, además de la *fascinatio*, otras amenazas: manos de bronce, *lunulae* (ornamentos en forma de media luna), *oscilla* (discos decorados), piedras (ámbar), dientes o piel de león, ojos de rana, etc.

Por último, la Ley de Las XII Tablas preveía un severo castigo para aquella persona que robase las cosechas de su vecino mediante procedimientos mágicos. La disposición ha llegado a nosotros fragmentariamente, si bien existen otros testimonios que confirman su inclusión en dicha legislación: *Qui fruges excantassit... neve alienam segetem pellexeris* («Quien se proponga encantar las mieses... y no se ejerza ningún encantamiento sobre las mieses ajenas»: VIII, 8 a y b).

La ley, como da a indicar el verbo *excantare* («hacer desaparecer por un encantamiento»), castigaba, pues, a quien valiéndose de encantamientos hacía pasar la cosecha del vecino a su propio dominio. El «procedimiento» utilizado por los magos o hechiceros para robar la cosecha es desconocido; los antiguos creían que éstos eran capaces de transportar en masa y verticalmente, de una tierra a otra, los vegetales ya plantados pero son pocos los que precisan la técnica empleada.

Para Virgilio este robo obedecía al consumo de ciertas hierbas; según Tupet, del texto podría desprenderse que, por un fenómeno de alucinación, el dueño del campo creía ver desaparecer su cosecha y prosperar la del vecino:

> Estas hierbas y estos venenos cogidos en el Ponto me los dio Meris mismo (nacen muy abundantes en el Ponto). Con éstas he visto muchas veces a Meris convertirse en lobo y esconderse en los bosques, sacar muchas veces las almas de los sepulcros profundos y cambiar a otro sitio las mieses sembradas (Virgilio, *Bucólicas* VIII, 95).

Plinio ofrece, en este sentido, otro dato de interés:

> Según una ley del campo, en la mayor parte de los dominios itálicos, se toman medidas para que las mujeres no vayan por los caminos haciendo girar los husos o que no los lleven completamente descubiertos porque ello se opone a la esperanza de todo y principalmente de las cosechas (*Historia Natural* XVIII, 5, 1).

El *fusus* puede referirse tanto al instrumento utilizado para hilar la lana (huso) como a un rombo u objeto parecido, utilizado muy habitualmente en prácticas mágicas. El propio Plinio (*Historia Natural* XVIII, 6, 41-42) recoge el caso del liberto C. Furio Crésimo quien, sospechoso de practicar la magia de las mieses, tuvo que

mostrar su utillaje y mano de obra para justificar unos mayores beneficios que sus vecinos.

Uno de los principales elementos utilizados en la hechicería era el *venenum,* término que, como *phármakon* en griego, tenía el trivalente significado de remedio curativo, veneno y droga mágica o abortiva. El término *ueneficium* designaba tanto el envenenamiento como las prácticas mágicas. Sólo el progreso de la botánica, conocido en el mundo helenístico, permitió una lenta distinción entre las plantas medicinales y las venenosas.

Las mujeres, en cuyas manos estaba su preparación, se vieron envueltas en numerosos procesos *de veneficium.* Ya en el año 361 a.C., según nos dice Tito Livio, una enorme mortandad fue atribuida al *venenum*, siendo condenadas 170 matronas. También en 186 a.C., durante el proceso de las Bacanales, se acusó a los iniciados de utilizarlo. En 180 fueron condenadas más de tres mil personas en Italia por los mismos cargos. Aún en el año 154 a.C., la muerte de dos consulares fue atribuida al uso de *venena* por sus mujeres. En el año 81, Sila promulgó la *lex Cornelia de sicariis et veneficiis* que servirá de modelo a otras disposiciones de la época imperial.

Capítulo III

La religión romana del Imperio

Santiago Montero

La religión romana del Imperio: persistencia y renovación

La política religiosa de Augusto

Con Augusto, como observó J. Bayet, se produce en la religión romana un punto de inflexión. Su obra en materia religiosa ha sido considerada de muy diversas maneras: «reforma», «nueva orientación», «restauración» o «innovación». Pero en cualquier caso se caracterizó por un intento de volver a las antiguas tradiciones romanas, adaptándolas —eso sí— a la nueva ideología política facilitando, durante más de dos siglos, una coherencia a la religión oficial de Roma.

Las iniciativas religiosas del fundador del Imperio fueron estrechamente ligadas a su progresiva ascensión política y por ello debemos distinguir dentro de ella, como hace R. Schilling, tres periodos:

a) Del año 44 al 31 a.C. Octavio se comporta como fiel hijo adoptivo de César, costeando personalmente los juegos que conmemoraban el nuevo templo de Venus Genítrix. Tras el reparto del Imperio entre los triunviros y el distanciamiento de Lépido en el año 36 a.C., Antonio en el Oriente y Octavio en el Occidente protagonizarán un largo enfrentamiento al que la batalla de Actium puso fin en el año 31 a.C. Virgilio, Propercio y, en general, la poesía de la época augústea no dudaron aun en presentar la evolución de la batalla naval y el triunfo final de Octavio sobre Antonio y Cleopatra bajo la atenta mirada de Venus y de César:

> Así habló, y gasta la carga de la aljaba en su arco: la lanza de César vino muy cerca detrás del arco de Febo. Vence Roma con la promesa de Febo: la mujer sufre el



generosos donativos aportando, por ejemplo, al templo de Júpiter Capitolino dieciséis mil libras de oro, así como perlas y piedras preciosas por valor de cincuenta millones de sestercios. Dichos donativos eran considerados como afirmación de su *pietas* y explican la concesión de tantos títulos sacerdotales.

Pero también presumió de haber restaurado ritos y ceremonias, como el *augurium salutis*, que habían caído en desuso y de haber aumentado el número, la dignidad y las prerrogativas de los sacerdotes, especialmente de las vestales. Suetonio narra al respecto lo siguiente:

> ...así, en una ocasión en que debía de procederse a la elección de una de estas sacerdotisas para cubrir una vacante resultado de una defunción, al ver que eran muchos los que hacían gestiones para evitar que sus hijas entraran en el sorteo, aseguró bajo juramento «que si la edad de alguna de sus nietas lo consintiera, él mismo la hubiera ofrecido espontáneamente» (*Augusto*, 31, 3).

En esta misma línea hizo ocupar el *flamonium Dialis*, vacante desde que en el año 87 a.C. su último titular, L. Cornelius Merula, huyendo de sus enemigos, se había suicidado en el templo de Júpiter, tras deponer sus insignias sacerdotales. En general, tanto los grandes *collegia* sacerdotales como las viejas *sodalitates* cobraron un notable impulso adoptando sus funciones religiosas a las nuevas circunstancias políticas.

Un reciente estudio de J. Scheid ha puesto al descubierto los verdaderos propósitos de Augusto en la reforma del colegio de los *fratres arvales*. Sus deberes religiosos estaban centrados en la ejecución de ciertos ritos para proteger el campo (*arva*) y favorecer las buenas cosechas pero también, a comienzos de cada año, rogaban a los dioses por la prosperidad del Imperio y la salud del César y su familia. Augusto puso un especial cuidado en que el colegio fuese reclutado de un amplio espectro social: miembros de la antigua aristocracia republicana, partidarios de Pompeyo o de Antonio, seguidores suyos, todos en calidad de *fratres* al servicio de una misma causa. Es precisamente esa conciliación entre la tradición y el espíritu de reforma e innovación lo que caracteriza la política religiosa de Augusto.

En sus *Res Gestae* no duda en recurrir a un antiguo ritual religioso, como era el cierre de las puertas del templo de Jano, para dar a conocer el nuevo mensaje político de la *pax augusta*:

> El templo de Jano Quirino, que nuestros antepasados mandaron que se cerrara siempre que hubiera paz, una paz garantizada por una victoria, en todos los dominios del Imperio romano en tierra y mar, y que, antes de mi nacimiento se recuerda haber sido cerrado solamente por dos veces en total desde la fundación de la ciudad, el Senado lo mandó cerrar tres veces durante mi principado (*Res Gestae*, 13).

Este mismo equilibrio, entre tradición e innovación, se puso de manifiesto en el delicado problema de la elección de su morada. Rechazando la posibilidad de vivir en la Regia del Foro, como correspondía a su condición de *pontifex maximus*, y construyendo su casa en el Palatino, entre el templo de Cibeles, el *tugurium Romuli* y el santuario de Apolo, Augusto buscaba apoyar su poder personal en el de los dioses. El propio Augusto dedicó a Vesta (el 28 de abril del año 12 a.C.) una capilla en su palacio, según recuerda Ovidio:

Vesta ha sido recibida en la morada de un pariente. Así lo decretaron los justos senadores. Febo ocupa una parte del edificio; otra parte ha sido cedida a Vesta; el resto lo ocupa el propio César... Él solo acoge a tres dioses eternos (*Fastos* IV, 949-954)

Augusto se valió también de dos viejas divinidades romanas, Marte y Venus, para impulsar su programa político. Aquél, como Mars Ultor, el dios vengador del asesinato de César, se transformará en protector de la dinastía, mientras Venus es puesta al servicio de la ascendencia enéada de la misma. Ambos dioses aparecen con frecuencia en la literatura y el arte de la época. Tanto en el Panteón, inaugurado por Agripa en el año 25 a.C. como en el templo de Mars Ultor, dedicado en el Foro de Augusto en el año 2 a.C., sus estatuas se encuentran juntas.

De igual forma, como observa R. Schilling, también los elementos helénicos y las tradiciones romanas fueron hábilmente combinados. Dio prueba de ello Augusto (iniciado en Atenas en los misterios de Deméter) cuando instituyó los *ludi saeculares* del 17 a.C.; pocos años después, en el 12 a.C., ordenó transferir los Libros Sibilinos, hasta entonces depositados en el templo Capitolino, al templo de Apolo en el Palatino (construido en el 28 a.C.). La antiquísima tradición romana de consultar los libros sagrados fue mantenida pero, a partir de entonces, bajo la protección de un Apolo que reunía muchas de las características con que era conocido en Grecia.

Lo que no dejó lugar a dudas fue su oposición a los cultos religiosos extranjeros y, en particular, a las influencias orientales. En el año 28 a.C. prohibió la implantación del culto de Isis en el interior del *pomerium*, pese a que pocos años antes se había autorizado la erección de un templo a Isis y Serapis. Su actitud fue la misma cuando visitó Egipto:

> En cambio, en otra ocasión, cuando recorría Egipto, no sólo consideró que no valía la pena desviarse un poco de su ruta para ver al buey Apis, sino que incluso felicitó efusivamente a su nieto Cayo por haber atravesado Judea sin practicar ningún rito religioso en Jerusalén (Suetonio, *Augusto,* 93).

Pero donde puso mayor interés en aparecer como hombre prudente y comedido fue en la cuestión de los honores a sus familiares y en los que le ofrecían las ciudades y pueblos del Imperio.

Augustó no descuidó la promoción personal de su padre adoptivo, César, cuya divinización hacía automáticamente de él, el hijo de un *divus.* Poco después de llegar de Apolonia ofreció al pueblo juegos para conmemorar la dedicación del templo de Venus Genitrix durante los cuales tuvo lugar la célebre aparición del *Sidus Iulium:*

> En efecto, durante los primeros juegos que su heredero Augusto ofreció en honor de César divinizado, un cometa, que surgía a la hora undécima, brilló durante siete días consecutivos y se divulgó la creencia de que era el alma de César a quien se le habían abierto las puertas del cielo. Éste es el motivo por el que en su efigie se le añade una estrella sobre su cabeza (Suetonio, *César,* 88).

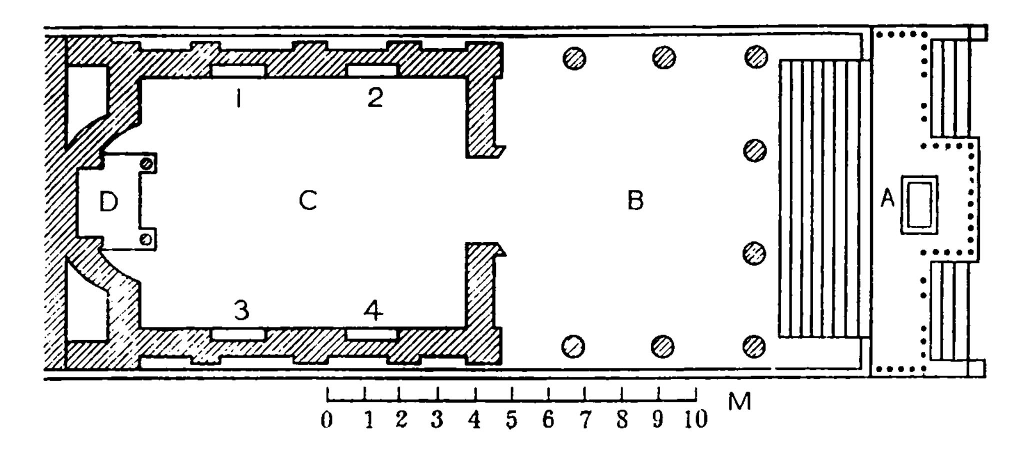
Al año siguiente, en el año 43 a.C., el Senado ordenó, además de la celebración de su *natalis* «bajo pena de ser condenados a la cólera de Júpiter y del propio César»

(Dión Casio, 47, 18, 5), la consagración de un templo en el lugar donde César fue incinerado *(templum divi Iulii)*. El culto al *Divus Iulius* se extendió de tal modo por el Imperio que hasta Cleopatra sabemos que ofreció sacrificios en su honor. Durante las guerras civiles mientras Marco Antonio se hacía pasar por Dioniso y Sexto Pompeyo proclamaba a Neptuno como su padre, Octavio hacía valer su condición de *divi filius;* dicha filiación divina le confirió desde los primeros años una legitimidad sacral de la que sus rivales carecían.

El culto a su padre adoptivo y la paz establecida en el Imperio fueron los dos fundamentos sobre los que se apoyará la sacralización de su autoridad personal. Augusto favoreció desde el poder, tanto en Roma como en Italia y siempre bajo una política aparentemente prudente, las formas directas de su culto y así, cada cuatro años, se hacían votos por la salud del *princeps* seguidos de juegos como recuerda su propio testamento:

> El Senado decretó que, cada cuatro años, los cónsules y los sacerdotes hicieran votos por mi salud *(vota pro valetudine mea)*. En cumplimiento de estos votos se celebraron con frecuencia juegos, mientras yo vivía, unas veces a cargo de los cuatro colegios de sacerdotes más importantes, y otras veces a cargo de los cónsules. Además de esto, todos los ciudadanos de común acuerdo, tanto individualmente como por municipios, realizaron continuos sacrificios por mi salud en todos los pulvinaria de los dioses *(Res Gestae*, 9).

En el año 19 a.C. se conmemoró el feliz retorno de Augusto de sus campañas por el Oriente, elevando un altar a Fortuna Redux sobre el cual los pontífices y las vestales depositaban anualmente ofrendas en la festividad de las Augustalia. *(Res Gestae,* 11). En el año 7 a.C., coincidiendo con la reforma administrativa de Roma, dividida en *regiones* y *vici*, se llevó a cabo también la reorganización de la institución de los *Compitalia*. Inspirándose en la antigua costumbre de honrar al *genius* del *paterfamilias* permitió que su *genius* recibiera culto junto a los lares de las encrucijadas *(Lares compitales*, que pasaron a ser *Lares Augusti)*. De esta forma, en el cambio de era, las imáge-



Templo de Fortuna Augusta (Pompeya), según Mau-Kelsey. A, altar; B, pórtico; C, *cella;* D, estatua de la divinidad.

nes de los lares podían ser vistas en las encrucijadas de los caminos flanqueando la figura del *Genius Augusti*. En el año 7 a.C. fueron creados 265 *collegia compitalicia* encargados del mantenimiento de dicho culto.

Los *augustales* y *seviri augustales* hicieron una intensa propaganda por las ciudades itálicas y provinciales de las nuevas formas del incipiente culto imperial. La idea de la divinización de la persona del emperador quedaba así cimentada y no tardaría en ir consolidándose.

Pero las formas más abiertas de este nuevo culto, es decir, la proclamación de Augusto como dios, fue reservada sólo a las provincias, sobre todo de Oriente, que, al menos desde el siglo II a.C. conocían ya el culto a la diosa Roma. Augusto hizo unir este culto al suyo cuando en el año 29 a.C. permitió a la asamblea de la provincia de Asia la construcción de un templo a Roma y Augusto en Pérgamo. Pronto surgieron otros centros cultuales de características similares en Nicomedia de Bitinia y en Ancyra. Las fiestas (*Romaia Sebastà*), el calendario y las dedicaciones oficiales recordaron también esta asociación.

El sacerdote supremo del culto imperial era, al mismo tiempo, presidente del *koinon* («asamblea») de la provincia. Su destacado prestigio social explica que sirviera de modelo, pocos años después, a las asambleas provinciales de Occidente, llamadas *concilia*.

Existe no obstante una gran discusión, centrada en los últimos años, sobre la naturaleza del culto imperial en la parte oriental del Imperio. L. R. Taylor consideró que Augusto fue venerado en el Oriente griego como un dios encarnado, pero más recientemente S. R. T. Price, en su estudio sobre el culto imperial en estas provincias del Imperio, ha tratado de demostrar que la naturaleza de Augusto estaba «entre la del dios y la del hombre» si bien nunca llegó a ser considerado de condición divina.

En Occidente la situación fue, en cualquier caso, muy diferente. M. Jaczynowska, estudiosa del tema, considera que los romanos tenían otro sentido de la divinidad del poder, distinguiendo, en tanto que objetos de culto, entre el retrato del emperador (*imago*) y las estatuas de los dioses (*simulacra deorum*). Por esta razón los ciudadanos romanos no dirigían sus plegarias al emperador, al menos en vida de éste, conscientes de que no podía influir, por ejemplo, sobre los fenómenos de la naturaleza para que se obtuvieran mejores cosechas. La «divinidad» del *princeps*, según concluye la estudiosa polaca, estaba lejos de la imagen de Júpiter o de otros grandes dioses del panteón romano.

El culto imperial organizado y propagado por iniciativa del propio Augusto, carecía en Roma e Italia de la infraestructura necesaria con la que ya contaban las ciudades griegas. Druso, yerno de Augusto, llevó a cabo una destacada labor en la organización del culto imperial, convocando en Lugdunum (Lyon), en agosto del año 12 a.C., a los representantes de más de 60 tribus galas; la constitución de la asamblea provincial (*concilium*), establecía así los fundamentos del nuevo culto de Roma y Augusto. En la confluencia (*ad confluentem*) de los ríos Ródano y Saona, fue levantado un altar, dedicado en el año 10 a.C., que lo conmemoraba.

El primer sacerdote del nuevo culto (*sacerdos Romae et Augusti*) fue C. Iulius Verecondandubnus, delegado de la tribu de los eduos, aliada de Roma. El altar de Roma y Augusto se constituyó en centro del culto provincial de las Tres Gallias celebrándose anualmente en el lugar una fiesta anual.

El propio Druso creó pocos años después otro centro de culto imperial en la

Germania: el ara Ubiorum, sobre el Rin (más tarde Colonia Claudia Ara Agrippinensis). Su dedicación, discutida (entre el año 8 a.C. y el 5 d.C.), pudo hacerse coincidir con los éxitos militares obtenidos en dicha provincia por Tiberio.

En el año 9 d.C. el cargo de *sacerdos apud aram Ubiorum* era ejercido por un noble querusco, Segismundus, quien, según dice Tácito (*Anales*, I, 57), rompiendo las cintas sacerdotales (y sus relaciones con Roma) se unió más tarde a los rebeldes germanos.

Augusto proyectaba, según M. Jaczynowska, hacer del *ara Ubiorum* un centro religioso de la nueva provincia de Germania; pero la derrota de los romanos en el bosque de Teutoburgo limitó su importancia a actividades locales. Idéntico carácter tuvieron también, en su opinión, los templos de Augusto en Andemantunum (en la Galia) y las *arae Sestianae* (en Hispania), dedicadas en el año 9 a.C.

Jaczynowska, que ha acuñado recientemente la bella expresión de «religión de la lealtad», cree que ésta aglutinaba varios elementos (el culto imperial en las provincias, la devoción a Roma y Augusto, el reforzamiento de los dioses protectores de la *Gens Julia* y de los que protegían personalmente al emperador), con el único fin de consolidar la unificación ideológica del nuevo Imperio romano.

Dicha política culminó con la apoteosis póstuma de Augusto, siguiendo quizá el modelo de la ascensión de Rómulo: «No faltó tampoco en esta ocasión un ex pretor que declaró bajo juramento que había visto que la sombra de Augusto, después de la incineración, subía a los cielos» (Suetonio, *Augusto,*, 100, 4). El mismo año de su muerte el *simulacrum divi Augusti* fue puesto, por orden del Senado, en el templo de Mars Ultor. Su mujer, Livia, fue nombrada sacerdotisa del culto (*flaminica Augusti*) y Germánico su flamen. Entre los parientes y amigos de Augusto fueron nombrados 21 miembros del colegio de los *sodales Augustales*. No faltaron juegos instituidos en su honor (*ludi Augustales*) y un templo a él consagrado que, construido bajo Tiberio, fue dedicado por Calígula. De esta forma, sólo después de su muerte, Augusto se transforma en una verdadera divinidad.

Evolución de la religión romana imperial

Durante el Alto Imperio y gran parte de los siglos III y IV d.C., la religión romana siguió siendo sustancialmente la misma que el pueblo había practicado durante la República y que Augusto renovó bajo nuevos presupuestos.

Sin duda un nuevo factor que condicionó, en cierta medida, la religión durante el Imperio fue la política religiosa de los emperadores, difícil, por otra parte, de desligar de sus devociónes personales. El emperador, como *pontifex maximus,* era el primer responsable de la religión romana, de las relaciones entre el Estado y los dioses. Pero dicha autoridad no era, en este campo, absoluta. En las ciudades del Imperio las autoridades locales e incluso sus más destacados habitantes tuvieron libertad e iniciativa en el ámbito religioso. El control ejercido por el emperador se circunscribía, sobre todo, a los cultos públicos de la capital.

Los sucesores de Augusto adoptaron, respecto a la religión nacional, una política conservadora, tratando, en líneas generales, de preservarla de influencias que pudieran considerarse nocivas. Examinemos algunos momentos significativos de esa política de conservación. Claudio, por ejemplo, dio múltiples muestras de respeto al *mos*

maiorum celebrando en el año 47 d.C. los *ludi saeculares*, y en el 49 d.C. el *Augurium Salutis*; en este mismo año extendió el *pomerium* de la ciudad siguiendo un viejo ritual al que no se recurría desde la época monárquica. También reguló el *Ordo LX haruspicum* para hacer frente a las *externae superstitiones*. Sus decretos de expulsión de judíos, neopitagóricos, magos y astrólogos hemos de entenderlos en esa misma línea.

Vespasiano puso especial atención en la reconstrucción del Capitolio, centro de la vida religiosa del Imperio, y restableció el orden tradicional de los *sacra publica*. Sabemos por una inscripción (CIL VI, 934) que otorgó al colegio de los *sodales Titii* el título de «conservador de los edificios sagrados». Su hijo Domiciano también se mostró como defensor de los valores religiosos tradicionales cuando condenó a las vestales culpables de *incestum* a ser enterradas vivas en el Foro Boario, o cuando celebró los *ludi saeculares* en el año 88 d.C. Su interés por la tríada capitolina quedó puesto de manifiesto con la institución de juegos quinquenales (los *ludi capitolini*).

Ya entre los miembros de la dinastía antonina, Adriano (117-138 d.C.) se presentó como verdadero sucesor de Augusto en materia religiosa. Hizo restaurar muchos edificios cultuales en Roma, entre los que figuró el Panteón que, construido en el 27 a.C. por Agripa, había sido destruido por un fuego en el año 110 d.C. Entre los nuevos santuarios levantados bajo su gobierno sobresale el de Roma y Venus; su dedicación (en el año 127 d.C.) va estrechamente ligada al aniversario de la fundación de la ciudad; el edificio constaba de dos *cellae*, una consagrada a Venus, antepasada de los romanos, la otra a Roma. Era la primera vez que la deificación de la ciudad recibía culto en la propia capital.

No menores fueron los esfuerzos de Antonino Pío (138-161 d.C.) por mantener las antiguas tradiciones religiosas romanas e, incluso, por rescatar algunas de ellas perdidas. El emperador puso especial énfasis en evocar los orígenes troyanos de Roma, como recuerdan los reversos monetarios donde se representa a Eneas huyendo de Troya con los *sacra*, la loba romúlea, los *ancilia* de Numa, el rapto de las sabinas, etc. Su tradicionalismo no estuvo reñido con el fortalecimiento del culto de Cibeles y Attis, divinidades que, por otra parte, gozaban ya de una antigüedad en Roma de más de trescientos años.

Por su parte Marco Aurelio (161-180 d.C.), que en sus *Meditaciones* rinde homenaje a los ritos de los antepasados, puso públicamente de manifiesto su celo religioso durante la peste del 165 d.C. celebrando todo tipo de ritos expiatorios: lectisternios, *vota* públicos, *lustrationes*, etc.

Como indicábamos anteriormente también las preferencias o las devociones personales influyeron notablemente en el desarollo de la religión romana imperial. Ya hemos hecho alusión, por ejemplo, a la especial devoción de Augusto por Apolo; el palacio imperial comunicaba directamente con el atrio de su templo en el Palatino. Nerón ordenó levantar una estatua suya en el templo de Mars Ultor pero fue, sobre todo, su política solar la que le animó a hacerse representar bajo el aspecto de Apolo o de Helios con la corona radiada. Domiciano, por su parte, llegó a manifestar tal grado de veneración por Minerva que Suetonio no duda en calificarla de «superstición»; el propio emperador presidía la fiesta del Quinquatrus, en honor de la diosa, en el Monte Albano con la celebración de concursos cinegéticos, representaciones teatrales, concursos poéticos, etc. Incluso momentos antes de morir soñó, segun nos dice Suetonio (*Domiciano*,, 15, 7), «que Minerva, por la que sentía una gran devoción, abandonaba su *sacrarium* y le decía que no podía brindarle por más tiempo su protec-

ción, pues Júpiter la había desarmado». Esa piedad no fue obstáculo para que Domiciano, como anteriormente su padre, favoreciera los cultos egipcios de Isis y Serapis, verdaderos dioses protectores de la dinastía.

Trajano no ocultó sus preferencias personales por Hércules; sin duda su nacimiento en Itálica, a poca distancia del célebre Herakleión gaditano, contribuye en buena medida a explicar una veneración que remonta a la infancia. Su sucesor, Adriano —siguiendo probablemente los pasos de Augusto y Claudio—, se hizo iniciar en los misterios de Elusis durante su estancia en Atenas, siendo nombrado *épоptès*.

La historiografía antigua, y las biografías en particular, tienden a presentar las locuras o excentricidades de algunos emperadores unidas a un culto específico: Cómodo es fanático de Hércules (cuyos atributos llega a asumir) y Caracalla del dios Serapis o Heliogábalo de Elagabal, el dios de la ciudad siria de Emesa. Carece, no obstante, de fundamento establecer, como en su tiempo hiciera F. Cumont, una correspondencia entre el absolutismo de un monarca y el favor dispensado a los cultos orientales; el propio Cómodo, por ejemplo, fue más devoto de Hércules que de las divinidades orientales. También la devoción personal de los emperadores por algunas de las divinidades orientales sirvió, como luego veremos, para que éstas se asentaran más rápidamente en el Imperio.

La figura del emperador provocó también importantes alteraciones en el calendario romano que conmemorará a partir de César y Augusto, tanto los acontecimientos —sobre todo los triunfos— protagonizados por los emperadores en vida, como las fiestas que recordaban su condición de *divus*. A las fiestas en honor de los dioses, del periodo anterior, vienen a sumarse ahora las de los emperadores.

Podemos tomar como ejemplo las anotaciones (*notae dierum*) de los *Fasti Antiates Maiores* (anteriores a la reforma del calendario por César) y las de los *Fasti Praenestini* (un calendario redactado en época augústea por el gramático Verrio Flacco), correspondientes al mes de enero. En el primero encontramos las anotaciones siguientes, siempre «a causa de los dioses»:

1 de enero: *Aescu]lapio, Vediovi in Insula* (en referencia al aniversario de la dedicación de dichos templos en la isla Tiberina).

9 de enero: *Agon]alia.*

11 de enero: *Carmentalia.*

15 de enero: *Carmentalia.*

En los *Fasti* de Praeneste:

7 de enero: asunción (por primera vez) de las fasces de Octavio (43 a.C.) en relación con la concesión del *imperium* propretorio votado el 1 de enero de aquel año por el Senado. Nombramiento de Tiberio como miembro del colegio de los *septemviri epulones*

8 de enero: dedicación de la estatua de la *Iustitia Augusta* en el 13 d.C.

10 de enero: anotación mutilada relativa a Tiberio

11 de enero: cierre del templo de Jano por parte de Octavio en el 29 a.C. Anotación mutilada relativa a Augusto y a Tiberio.

13 de enero: concesión al príncipe de la corona de encina (en el 27 a.C.) por haber restituido «la república al pueblo romano»

14 de enero: *vitiosus ex s(enatus) c(onsulto)* por ser el día del nacimiento de Marco Antonio.

16 de enero: concesión a Octavio del nombre de *Augustus*. Dedicación del templo de la Concordia Augusta (10 d.C.). Anotación relativa al regreso de Tiberio de la Panonia (9 d.C.)

17 de enero: sacrificio de los *quattor amplissima collegia* en el altar dedicado por Tiberio al numen de Augusto (9 d.C.).

27 de enero: reconstrucción del templo de Cástor y Póllux por Tiberio (6 d.C.)

29 de enero: *feriae ex s(enatus) (consulto)* en conmemoración de algún acontecimiento (que ignoramos) protagonizado por Augusto, entonces ya pontífice máximo.

30 de enero: dedicación del *Ara Pacis Augustae* (9 d.C.).

No puede presentarse, pues, la religión de este periodo como un conjunto de vestigios anémicos y moribundos, como un culto que lucha, desde sus inicios, por no desaparecer. Como señala J. Scheid, hay cambios y evoluciones, pero no una disolución. Debemos rechazar definitivamente la visión muchas veces ofrecida por la historiografía moderna de una religión decadente en tanto que politizada.

Pero que la religión romana no sufriera graves alteraciones internas durante el periodo imperial no quiere decir que no recibiera la impronta de las nuevas ideologías y de los rituales extranjeros (el culto imperial o las religiones orientales). Si teóricamente la religión romana era, como dice Liebeschütz, atávica e inmutable, en la práctica disponía de un mecanismo constitucional que le permitía incluir nuevos objetivos y cultos no tanto para que sus fieles asimilaran a la religión oficial divinidades y cultos extranjeros como, especialmente, para permitirle adaptarse a las circunstancias sociales de los nuevos tiempos

Pero antes de pasar a analizarlas, conoceremos cuál es la situación de la religión en las provincias del Imperio.

La religión en las provincias: cultos locales y sincretismo

Consideraciones previas

Desde que en época augústea se procediera a la reorganización provincial del Imperio, una infinidad de dioses de distinto origen, quedaron bajo la autoridad romana: latinos, celtas, iberos, germanos, africanos, hebreos, griegos y semitas. Roma fue tolerante con esta gran diversidad de cultos y ritos, y nunca trató de imponer su religión a los habitantes del Imperio.

Hubo sin embargo algunos casos, que debemos calificar de excepcionales, en los que Roma intervino en el dominio religioso de los pueblos sometidos a su autoridad. Uno de ellos fue, en el siglo I d.C., el de los cultos druídicos de la Galia y Britania. Augusto, en una primera fase, prohibió que los ciudadanos romanos (y los galos con ciudadanía romana) participasen en ellos. Tras la rebelión del año 21 d.C., Tiberio intervino contra los druidas reprimiendo especialmente sus prácticas mágicas y adivinatorias. Por último, Claudio abolió mediante una brutal actuación «la religión atroz y bárbara de los druidas», según dice Suetonio. Dicha intervención vino probablemente motivada por la existencia en Britania de un núcleo de druidas refugiados

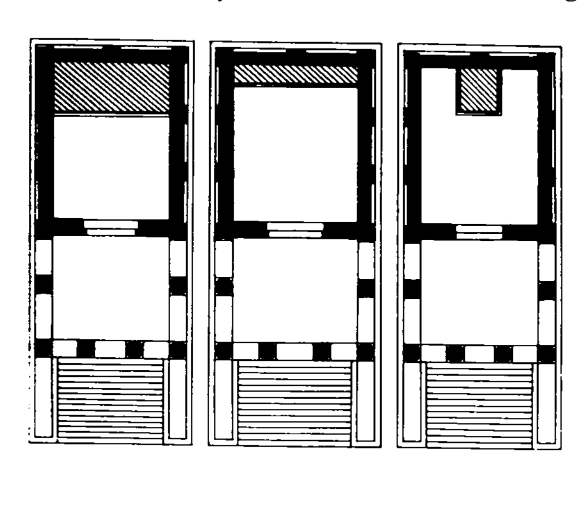
del continente. Algo después, el Senado romano dictó también medidas contra el judaísmo y el cristianismo.

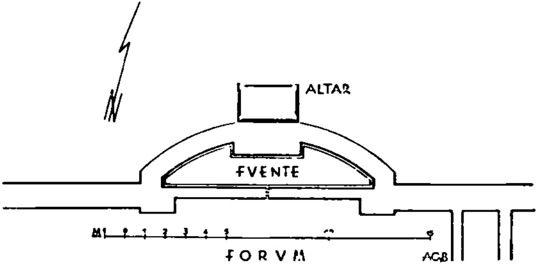
Entre la pluralidad de religiones del Imperio existían grandes diferencias pero también algunos elementos comunes. A excepción del judaísmo (y, posteriormente, del cristianismo), todas las religiones eran politeístas, tenían estrechas relaciones con los fenómenos naturales (el sol, la luna, las aguas, el rayo) y, en general, se preocupaban más de los problemas terrenos que de garantizar una vida en el Más Allá.

Ésta es la razón por la que Roma, siguiendo una vieja tradición religiosa, nunca se opusiera al sincretismo entre las diferentes divinidades del Imperio, lo cual fue extraordinariamente ventajoso desde el punto de vista político, ya que las poblaciones sometidas acababan, con el paso del tiempo, por reconocer en el panteón romano muchas de sus principales divinidades.

En las provincias occidentales este proceso fue particularmente evidente, ya que la romanización equivalía a un ascenso cultural, social y político, sobre todo para aquellos individuos pertenecientes a las oligarquías locales que adoptaron sin dificultad los dioses y cultos romanos.

Los estatutos de las colonias romanas aportan una prueba decisiva sobre la autoridad municipal en materia religiosa y su independencia respecto a Roma. En la Colonia Genitiva Julia, fundada en la Hispania Ulterior por decisión de César en el 47 a.C. fue hallada una lámina de bronce que contiene parte de su *lex data*, es decir, de la constitución que le fue dada en el momento de su fundación. Los artículos LXII-LXXXIV y CXXVIII se refieren a la organización religiosa de la ciudad. El





Capitolio de Baelo (Cádiz) con altar y fuente (A. García Bellido).

papel religioso es protagonizado, sobre todo, por los magistrados de la colonia con la ayuda de un harúspice y de un *tibicen* que figuran entre los *apparitores*. Eran ellos los encargados de organizar los juegos en honor de los dioses y, especialmente, de la tríada capitolina; al margen de éstos, sólo Venus y los dioses Penates son mencionados expresamente.

El calendario de las fiestas a celebrar era preparado por los decuriones de la colonia, siendo los *duoviri* los encargados de darla a conocer al inicio de su magistratura. Parece lógico suponer que dicho calendario se inspiraba en el de Roma, pero es necesario admitir que muchas de las *feriae publicae* difícilmente fueron celebradas fuera de la urbe.

Los pontífices y augures de la colonia constituían, como en Roma, dos colegios cuyos miembros tenían también las mismas obligaciones y prerrogativas. Los augures podían «decir el derecho» (pronunciar las fórmulas técnicas) e intervenir en materia de auspicios. Eran elegidos de por vida por los comicios de la colonia en presencia de, al menos, tres miembros del colegio en cuestión. La *lex* menciona unos *magistri* de los santuarios, nombrados por un año; se trata quizá más de un administrador del templo (*aedituus*) que de un verdadero cargo sacerdotal pero, en cualquier caso, sin paralelo en Roma.

El resto de los artículos de la *lex* se refiere a la administración financiera de los juegos. Eran los propios *duoviri* los encargados de costear la mayor parte de los gastos que generaba la representación de *ludi scaenici* o de *munera*. Por último tampoco faltan disposiciones sobre los enterramientos.

No obstante, la religion romana provincial exigió también, como advierte J. Scheid, un espacio social: para practicarla —en el seno de la familia, de las asociaciones cultuales o de la ciudad— era necesario ser ciudadano romano. Ni el esclavo ni el extranjero —ni tampoco en cierta medida la mujer— podían participar en el culto dada su condición de no-ciudadanos. Cuando los provinciales, colectiva o individualmente, accedían a la ciudadanía romana, podían participar en los cultos y ritos públicos como uno más de los privilegios propios de su nueva condición jurídica. De aquí que expresiones tales como «libertad de culto» o «respeto a las religiones indígenas» se expliquen mejor teniendo presente la ausencia de la condición de ciudadanía romana.

La ciudad (colonias y municipios) fue el lugar donde se produjo ese contacto. La religión romana existía sólo en Roma e Italia o allí donde fueran los romanos; ese espacio geográfico necesario para el desarrollo del culto público lo proporcionó la *civitas* y, particularmente, el interior del *pomerium*, donde se concentraban el capitolio y los principales templos y altares.

La tríada capitolina (Júpiter, Juno y Minerva), instalada en las colonias de las provincias romanas, llegó a simbolizar el dominio político romano. A imagen de Roma, la tríada era acogida en el *Capitolium* de la ciudad, en pleno centro urbano. El templo constaba también de tres *cellae* y solía ser uno de los edificios mas grandiosos de la ciudad. Fuera quedaban los santuarios suburbanos, los bosques sagrados y las capillas emplazadas en el interior de los campamentos legionarios.

Sin embargo, los capitolios estuvieron desigualmente repartidos por el Imperio, ya que siendo frecuentes en las ciudades africanas o en aquellas que querían dar testimonio de su romanización, fueron raras en las orientales donde por lo común se honraba sólo a Júpiter Capitolio (Zeus Capitolios) sin que —además— su culto supusiera una sumisa aceptación de la religión romana.

La religión en las provincias romanas: oriente y occidente

En este punto conviene tener muy presente las diferentes formas de la vida religiosa en las provincias orientales (de habla griega) y las occidentales (de habla latina). Roma no llegó a unificar religiosamente el Imperio —ni lo pretendió—, respetando los cultos que en una y otra parte existían.

Las ciudades griegas del Imperio mantuvieron con sus modos de vida sus propias peculiaridades religiosas. Las llamadas «leyes sagradas» de los centros cultuales; las aretalogías o narraciónes de los efectos de poderes sobrenaturales como la que fue hallada en un templo de Estratonicea; los himnos a los dioses y, sobre todo, las fiestas y procesiones públicas son algunos elementos cultuales propios del mundo greco-oriental prácticamente ignorados en el Occidente. Como luego veremos, también en la parte oriental del Imperio se concentra la mayor parte de los centros oraculares y de los *Asklepieia*, con las prácticas adivinatorias que unos y otros conllevaban.

Aún más peculiar a efectos religiosos son determinadas áreas del próximo oriente. Los templos de Siria, Fenicia o Nabatea presentan igualmente algunas novedades no sólo respecto a Italia sino incluso frente al mundo griego: la *cella* comporta un área restringida (*adyton*) a la que no podían acceder ni los fieles ni todos los sacerdotes; el centro de la *cella* es ocupado por un estrado, en torno al cual se instalan los betilos de los dioses; los patios y pórticos asumen un importante papel arquitectónico, etc. Hubo dioses locales como es el caso del dios anatólico Men, de la diosa siria Atargatis o del dios nabateo Dusares, que nunca llegaron a sufrir el proceso de sincretismo que conocieron muchas otras divinidades.

Los dioses que integraban la tríada capitolina oficial fueron evocados individualmente, pero también de forma diferente en Oriente y Occidente. En la *pars orientis*, Júpiter viene identificado siempre con Zeus siendo la divinidad principal en las ciudades de Grecia (recordemos el templo de Zeus Olímpico inaugurado por Adriano en Atenas o los que se levantaron en Delos, Efeso y Pérgamo) y Asia Menor, pero también en muchas de las de Siria. En Antioquía, en Tralles y, sobre todo, en Damasco, contaba con importantes templos en cuyo interior se practicaba la prostitución sagrada. Uno de los testimonios más importantes del poder de Zeus en las ciudades greco-orientales lo constituye el discurso pronunciado en Olimpia por Dión de Prusa durante los juegos del 97 d.C. frente a la estatua de Fidias:

> Considera, pues, si no vas a encontrar mi estatua de acuerdo con todas las denominaciones del dios. Pues Zeus es el único de los dioses a quien se le da el nombre de Padre y de Rey, Protector de la ciudad, Dios de la amistad y de la buena compañía, Protector de los suplicantes, Dios de la hospitalidad y de las cosechas. Recibe, además otros innumerables apelativos como expresión de los distintos aspectos de su bondad. Se le invoca como rey, por su autoridad y poder; como Padre —pienso yo— por su solicitud y mansedumbre; como Protector de la ciudad por su cuidado de la ley y del bien común... (*Olimpia*, 75).

El conjunto ritual romano fue más poderoso en Occidente donde contaba con la difusión de la lengua latina. En las provincias occidentales, Júpiter aparece como Óptimus Máximus, Capitolinus, Stator, Conservator, Víctor, Custos, etc. Como Óp-

timus Máximus es especialmente invocado en la Germania Superior, en la Retia, el Noricum y Britania. Es sobre todo en los ambientes militares (oficiales y soldados) y administrativos (magistrados locales, funcionarios y administradores imperiales) romanos donde encontramos el mayor número de seguidores, tanto de forma colectiva como individual. Su culto estuvo, pues, especialmente arraigado en medios sociales muy romanizados, aunque también hubo fieles entre entre los indígenas de modesta condición. La documentación relativa a las otras dos divinidades de la tríada, Juno (Regina) y Minerva es considerablemente menor.

En las provincias occidentales está presente la casi totalidad de los dioses del panteón romano, si bien de forma desigual: Marte (evocado como Augustus, Pater, Dóminus, Invictus, Víctor, etc.), Mercurio, Apolo, Diana, Silvano, Neptuno, Vulcano y, en menor medida Hércules, Esculapio, Liber Pater, Venus, Saturno, Plutón, Ceres, Jano y Vesta. También en las provincias hallamos arraigado el culto a las abstracciones divinizadas con Fortuna a la cabeza de todas ellas (sobre todo en Germania, Britania y la península ibérica), acompañada de epítetos como Redux o Salutaris. Victoria, Honos, Virtus y Concordia fueron objeto de dedicaciones, especialmente en los medios militares.

Si comparamos las divinidades propiamente romanas con las indígenas podemos concluir que aquéllas ocuparon un importante lugar en la vida religiosa de las provincias pero, de ninguna forma preponderante. Son, sobre todo, los medios romanos o fuertemente romanizados, al servicio del ejército y de la administración, sus más fervientes devotos, pero éstos no dejaron de constituir una minoría en el conjunto de la población. La devoción de los indígenas hacia un dios puramente romano fue consecuencia de circunstancias particulares y tuvo lugar en regiones muy delimitadas del Imperio.

Por otra parte, no podemos olvidar las fuertes diferencias regionales o provinciales, debidas a causas muy diversas como, por ejemplo, el grado de romanización del territorio o las características del panteón indígena que facilitó o impidió la implantación de los cultos romanos.

La religión romana provincial asumió, pues, en el Occidente, unas características especiales. Fue generalmente una religión más tradicional y anquilosada que la que se practicaba en Italia, ya que las transformaciones religiosas llegaron a las provincias (especialmente al ámbito rural) mucho más debilitadas que a Roma. Ello pudo venir favorecido por la diversidad jurídica de los provinciales (ciudadanos romanos, ciudadanos de derecho latino, peregrinos, etc.) y, sobre todo, por un mayor control de las oligarquías locales sobre el aparato religioso.

Los cultos locales y el problema de la interpretatio

Desde finales de la República la religión romana entró en contacto con los numerosos cultos locales que, lejos de debilitarse o perder su fisionomía original, cobraron fuerza a lo largo del Imperio. En el mundo celta conocemos más de 500 nombres de divinidades, si bien en su mayor parte aparecen mencionados una sola vez y, generalmente, ligados a un determinado lugar. El número de teónimos hispanos conocidos en los últimos años supera al de la Galia o Britania.

Pero en las provincias fue produciéndose progresivamente, con grandes diferen-





Representaciones del dios *Sucellus:* A, Almería (Museo Arqueológico de Madrid); B, La Puebla de Alcocer (Badajoz).

Algunos autores han adscrito ciertos monumentos a esta primera etapa de la evolución sincrética, como el pilar de los nautas de Lutecia, en la Galia, el pilar de Mavilly o la columna de Mogontiacum.

En una segunda fase del proceso de la *interpretatio*, al nombre latinizado de la divinidad indígena se añade el de una divinidad romana. Los dioses locales protectores de ciudades o lugares, muy populares entre los provinciales, encuentran sus equivalentes en las divinidades romanas cuyo teónimo vendrá seguido de un adjetivo que designa a la tribu o a la localidad protegida. Así, para el caso de los Lares, tenemos en el noroeste de la península ibérica los *Lares Tarmuccenbaci Ceccacci, Lares Ceccaigi, Lares Erredici, Lares Turolici.* Las ninfas, protectoras de ríos y fuentes, aparecen en este misma zona geográfica como *Nymphae Castaecae, Nymphae Varcileanae, Nymphae Lupianae,* etc. Lo mismo cabría decir para el *Genius* o para las *Matres* de la Galia y Germania.

Pero la *interpretatio* más interesante corresponde, sin duda, a la de los principales dioses del panteón indígena. La epigrafía permite reconocer así cuáles fueron los más importantes y a qué divinidades romanas se asimilaron: Cosus *Mars* y Júpiter *Eaecus* en Hispania; Mercurio *Arvernus*, Mars *Albiorix* o *Rigisamus* y Apolo *Grannus* o

Belenus en la Galia; Júpiter *Uxellimus* o *Arubianus* en el Noricum, *Mars Lenus* o *Alator* en Britania, etc. Detrás de las formas latinizadas de los teónimos se percibe bien los rasgos indígenas de las divinidades locales. Dioses como Saturno, pese a su nombre e identidad romanas, encubre en África con dificultad al Baal púnico; tal es el caso también, en esta misma provincia, de la Dea Caelestis bajo la que se oculta la diosa Tanit.

Los fieles de estos cultos sincréticos proceden en su inmensa mayoría de los medios indígenas. Se trata de gentes de modesta condición social a juzgar por la mención del *praenomen* seguido de la filiación o del *nomen* y gentilicio. Esta masa de fieles manifiesta hacia estas divinidades su piedad sin ningún tipo de intervención por parte romana.

Estas divinidades locales (habiendo sufrido o no el proceso de *interpretatio*) eran veneradas en santuarios generalmente modestos construidos bajo formas muy diversas. Los santuarios a cielo abierto, como el célebre de Panoias en Portugal o el de Prosnes en Francia, no eran infrecuentes. Otros se levantaban cerca de fuentes termales cuyas aguas eran curativas, como los de Bliesbruck (Mosela) o Saint-Germain-Source (Sena). Pero el monumento más frecuente en las provincias occidentales era el *fanum* formado por un edificio central (cuadrado o rectangular) en torno al cual se levantaba una galería, limitada por los muros que la cerraban al exterior. Uno de los *fana* más espectaculares es, sin duda, el llamado «templo de Jano» de Autun, datado en el siglo I d.C.; el edificio (de 16x16 metros) tenía 24 m de altura y sus muros más de 2 m de espesor.

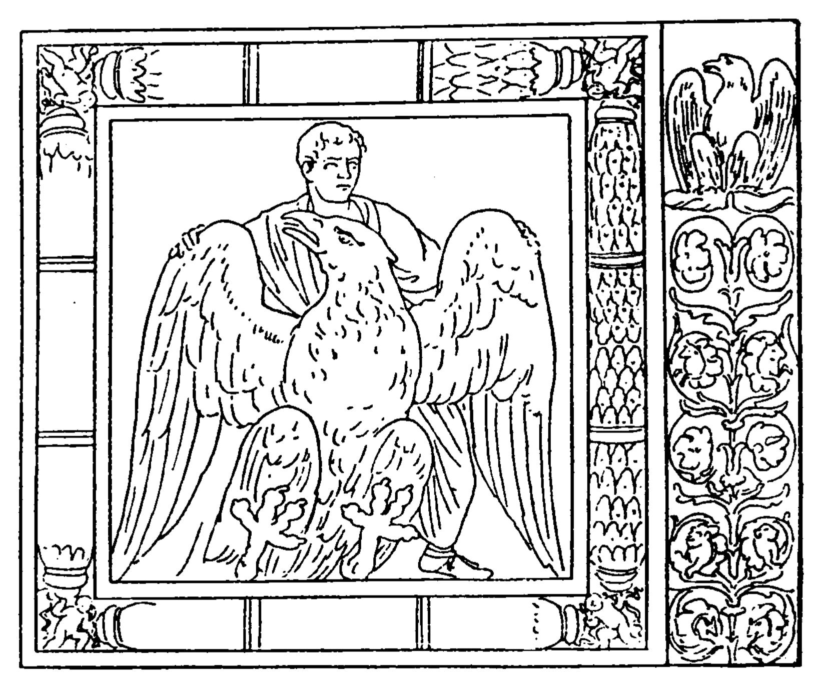
El culto imperial

Introducción: la consecratio

Como hemos venido viendo, el culto imperial es aquél rendido a los emperadores y a los miembros de la familia imperial muertos y divinizados oficialmente por un decreto del Senado romano. Unos y otros calificados de *divus* (divino), en el caso de los hombres, o de *diva* (divina), en el de las mujeres; como dioses, cada uno de ellos contaba con su propio sacerdocio (que atendía el culto) así como con ceremonias celebradas regularmente (por lo general coincidiendo con el día de su nacimiento).

Para adquirir esta nueva naturaleza divina, era necesario que el Senado decretase la *consecratio,* lo que venía dado en función de los méritos y de la obra del emperador o de los miembros de la familia imperial.

Una vez que el decreto senatorial confería la apoteosis al emperador difunto, la liturgia de las exequias hacía del *funus imperatorium* una especie de triunfo final en el cual participaba el Senado, el pueblo y el ejército. Una parada de caballería (la *decursio*) rendía homenajes militares al nuevo *divus* en torno a la hoguera, como recuerdan los relieves del pedestal de la columna antonina. La pira fúnebre (*rogus*) de cuatro pisos, en forma de pirámide, en la cual se quemaba el cadáver, deriva muy probablemente del *rogus* de Efestión, el compañero heroizado de Alejandro Magno cuya descripción nos ofrece Diodoro Siculo (XVII, 115). En el siglo II d.C. el interior, completamente lleno de leña, era cubierto con tapices tejidos en oro, estatuillas de marfil



Apoteosis del emperador Tito (Arco de Tito, Roma).

y pinturas diversas. El féretro era colocado en el segundo de los pisos, esparciéndose sobre él costosos inciensos y perfumes, además de frutos, hierbas y jugos aromáticos.

Si la iconografía de la pira es conocida sobre todo por las monedas de la *consecratio*, de los detalles del ritual sabemos gracias a un pasaje del historiador griego Herodiano:

> Es costumbre entre los romanos deificar a los emperadores que han muerto dejando a sus hijos como sucesores. Esta ceremonia recibe el nombre de apoteosis. Por toda la ciudad aparecen muestras de luto en combinación con fiestas y ceremonias religiosas. Entierran el cuerpo del emperador muerto al modo del resto de los hombres, aunque con un funeral fastuoso. Pero luego modelan una imagen de cera, enteramente igual al muerto, y la colocan sobre un enorme lecho de marfil cubierto con ropas doradas, que es expuesto en alto en el atrio de palacio. La imagen refleja la palidez de un hombre enfermo. El lecho está rodeado de gente la mayor parte del día. El senado en pleno se sitúa en el lado izquierdo, vestidos con mantos negros; en el derecho están todas las mujeres a quienes la dignidad de sus maridos o padres hace partícipes de este alto honor. Ninguna de ellas lleva oro ni luce collares, sino que, vestidas de blanco y sin adornos, ofrecen una imagen de dolor. Esta ceremonia se cumple cada siete días... Cada día los médicos acuden y se acercan al lecho simulando donde examinan al enfermo, y cada día anuncian que va peor. Luego, cuando ven que ha muerto, los miembros más jóvenes del orden senatorial levantan el lecho, lo llevan por la Vía Sacra, y lo exponen en el foro antiguo, en el sitio donde los magistrados romanos renuncian a sus cargos (IV, 2, 1-4).

El momento culminante de esta compleja y rica ceremonia era el vuelo ascendente de un águila, soltada desde la cúspide del *rogus*. Si el águila simbolizaba a Júpiter o a la victoria sobre la muerte o era un águila solar que llevaba el alma junto a los astros, es algo que probablemente dependió del diverso grado de formación o de pensamiento del pueblo romano. En cualquier caso, un testigo (generalmente un senador o magistrado) debía confirmar haber visto con sus propios ojos al emperador abandonar la pira y subir hacia el cielo.

> El fuego prende fácilmente y todo arde sin dificultad por la gran cantidad de leña y de productos aromáticos acumulados. Luego, desde el más pequeño y último de los pisos, como desde una almena, un águila es soltada para que se remonte hacia el cielo con el fuego. Los romanos creen que lleva el alma del emperador desde la tierra hacia el cielo. Y a partir de esta ceremonia es venerado con el resto de los dioses (Herodiano, IV, 2, 10-11).

Los inicios del culto imperial: la dinastía julio-claudia

Los emperadores romanos siempre fueron vistos como hombres situados por encima de sus contemporáneos, protegidos por los dioses y próximos a ellos, especialmente tras haberles sido decretada la apoteosis. Pero en vida el *aura* particular del emperador dependió de la actitud que éste adoptase rechazando o favoreciendo las manifestaciones de culto a su persona.

Ya nos hemos referido extensamente a las medidas dictadas por Augusto para potenciar el culto imperial. Tras su muerte, Tiberio se caracterizó, en este sentido, por una política en buena medida contraria, o al menos más prudente, que la de su predecesor. Prohibió que tanto a él como a su madre, Livia, se le tributaran honores en vida. Así, rechazó la propuesta de que el mes de septiembre fuera llamado *Tiberius* y limitó el uso del título de *Augustus*. Excepcionalmente autorizó que en la ciudad de Esmirna fuese levantado un templo para él, su madre y el Senado en una concesión que respondía a la vieja tradición helenística del culto a los soberanos.

Tácito (*Anales* IV, 37) nos dice que, en el año 25 d.C., una legación de la Hispania Ulterior enviada al Senado, pidió permiso para, siguiendo el ejemplo de Asia, erigir un templo a Tiberio y a su madre. Pero Tiberio rehusó justificando ante los senadores que si no se opuso a la petición de las ciudades de Asia fue por seguir el ejemplo de Augusto. El historiador latino transcribe el discurso que el emperador dirigió con este motivo al Senado:

> [...] Por lo demás, si el admitirlo por una vez podía perdonárseme, el que por todas las provincias se me consagraran imágenes como a un dios suponía una actitud de vanagloria, de soberbia; además, se desvanecerá el honor atribuido a Augusto si se prodiga con adulaciones indiscriminadas. Yo, senadores, quiero ser mortal, desempeñar cargos propios de hombres, y darme por satisfecho con ocupar el lugar primero; os pongo a vosotros por testigos de ello, y deseo que lo recuerde la posteridad, que bastante tributo, y aún de sobra, rendirá a mi memoria con juzgarme digno de mis mayores, vigilante de vuestros intereses, firme en los peligros e impávido ante los resentimientos por el bien público. Éstos son mis templos, los edificados en vuestros corazones; éstas las más bellas estatuas y las duraderas (*Anales* IV, 37, 3-38, 1).

La prudente actitud de Tiberio, puesta también de manifiesto en su oposición a que tanto Livia como Germánico, ya muertos, recibiesen la apoteosis, no pudo evitar, sin embargo, muchas de las manifestaciones espontáneas de sus contemporáneos, particularmente la erección de estatuas o la dedicación de inscripciones, deseosos de manifestar así su lealtad al poder.

Al mismo tiempo el culto al divino Augusto no cesó de progresar. Tácito señala que, en el año 15 d.C., «se accedió a la solicitud de los hispanos para erigir un templo a Augusto en la colonia de Tarraco y con ello se dio a todas las provincias un ejemplo» (*Anales* I, 78, 1).

El *exemplum* al que el historiador alude ha sido objeto de una larga controversia entre los estudiosos. Recientemente R. Mellor ha propuesto entenderlo en el sentido de que Tiberio estableció el culto provincial en Tarraco y en su *concilium* a solicitud de los hispanos (que necesitaban para ello el permiso imperial), favoreciendo así el desarrollo del culto a Augusto. Sabemos de la existencia de un templo al divino Augusto en Emérita y del establecimiento del culto provincial en la Lusitania.

M. Jaczinowska ha destacado también la importancia que la personificación de las virtudes imperiales tuvo en la «religión de la lealtad». Favorecida primero por los jefes militares republicanos y después por los emperadores, la divinización de los conceptos abstractos se tradujo en la difusión de nociones tales como *Concordia, Fors, Fortuna, Salus, Victoria, Spes, Fides, Libertas, Mens, Honos, Virtus* y *Pietas.*

Augusto recurrió a estas divinidades abstractas, como base de las virtudes propias del *princeps,* como recuerdan sus *Res Gestae:*

> Por haber prestado este servicio, me decretó el Senado el título de Augusto... y se colocó un escudo de oro en la Curia Julia cuya inscripción daba fe de que el Senado y el pueblo romano me lo daban en reconocimiento de mi valor (*Virtus*), mi clemencia (*Clementia*)), mi justicia (*Iustitia*) y mi piedad (*Pietas*) (*Res Gestae*, 34).

Pero el mensaje más insistente de la propaganda de Augusto fue, sin duda, el de *Pax Augusta* como reflejan no sólo el arte o la literatura, sino también las inscripciones y las monedas. El propio Tiberio (que ordenó levantar un templo en honor de la *Providentia Augusta*) no se sustrajo a la utilización de este instrumento propagandístico añadiendo a las virtudes tradicionales utilizadas por su predecesor, la de la *Moderatio*, lo que, como hemos visto, convenía bien a su particular concepción del poder.

En los últimos años del reinado de Calígula, a partir del año 40 d.C., el culto imperial fue nuevamente impulsado, esta vez bajo nuevos presupuestos, al favorecer su propia deificación en vida tanto en Roma como en las provincias. En Roma no escatimó honores a su persona, si hemos de creer a Suetonio:

> Muchos fueron los títulos que se arrogó, pues se hacía llamar *Pius, Castrorum filius, Pater exercituum* y *Optimus Maximus Caesar...* Pero como todos le aseguraron que había rebasado la magnificencia de los reyes y príncipes, comenzó, a partir de aquel momento, a arrogarse la majestad de los dioses; y, en consecuencia, encargó que transportaran de Grecia las estatuas de los dioses que inspiraban mayor devoción y tenían un mayor valor artístico, entre ellas las de Júpiter Olímpico, para quitarles las cabezas y sustituirlas por la suya; prolongó un ala de palacio hasta el foro y después que hubo transformado el templo de Cástor y Pólux en el vestíbulo de su palacio, se

colocaba con frecuencia entre los dioses, sus hermanos, y se ofrecía en medio de ellos a la adoración de los fieles que concurrían al templo e incluso algunos lo invocaban llamándole Júpiter Laciar. Instituyó también en honor de su propio numen un templo, así como sacerdotes y víctimas muy escogidas. Se erguía en el templo una estatua de oro, modelada a imagen y semejanza suya, a la cual cada día vestían con el mismo atuendo que él se ponía (Suetonio, *Calígula,* 22, 2-3).

Se consolidaba así una política que tímidamente venía advirtiéndose y que será seguida por muchos de sus sucesores (como Nerón, Domiciano o Cómodo): hasta entonces, la apoteosis, decidida por el Senado, era la única forma oficial de deificación pública; a partir de Calígula surgió también el culto al emperador en vida, resultado de la espontánea iniciativa de individuos, ciudades, asambleas provinciales, pero también de las iniciativas personales del emperador. Contaba dicha manifestación con el precedente del culto helenístico al monarca, si bien, ya desde los últimos siglos de la República, era conocida la veneración de las ciudades greco-orientales hacia los gobernadores y militares romanos.

Pero en Judea la política de Calígula fue protestada. En el año 40 d.C. el emperador tuvo noticia de que los judíos habia derribado un altar a su persona en la ciudad de Jamnia; irritado con esta actitud, ordenó que su estatua (o una de Zeus con sus rasgos) fuese emplazada en el templo de Jerusalén. La reacción de la población judía fue tal, que Petronio, legado de Siria, tuvo que intervenir personalmente para que el emperador revocase la orden. Las circunstancias posteriores no son claras pero quizá sólo el asesinato de Calígula —motivado precisamente por la cuestión del culto a su persona— puso fin a la amenaza del templo de Jerusalén.

Los estudiosos modernos han creído reconocer en la teología del culto imperial divulgada por Calígula una «inspiración» egipcia; sabemos, en efecto, que hizo construir un *Iseum* en el Campo de Marte y que mandó transportar un gigantesco obelisco a Roma. La importancia que durante su reinado asumen sus hermanas recuerda también el protagonismo asumido por las reinas lágidas, de la misma forma que el incesto que, según las fuentes, cometió Calígula con Drusila no es sino una evocación de la práctica matrimonial de los antiguos faraones.

Claudio imprimió un nuevo giro en el culto imperial, volviendo en buena medida a la política de Augusto y, en general, a la tradición religiosa romana. En el año 47 d.C. organizó los *ludi saeculares*, renovando después el *Augurium Salutis* y ampliando el *pomerium* de Roma. Unos años antes, en el 42 d.C., hizo deificar a su abuela Livia cuidando que su culto fuera atendido tanto en el templo de Augusto del Palatino como en los de Lusitania y la Hispania Citerior; en el 43 d.C., fue levantado el *Ara Pietatis Augustae* que simboliza su piedad y respeto hacia aquella mujer.

En este sentido hay que advertir el notable impulso dado por Claudio al culto imperial provincial. D. Fishwick considera que el templo de Camulodonum (Colchester), en la nueva provincia de Britania, fue votado al *divus Claudius* en vida de éste. En el 61 d.C. dicho santuario fue saqueado durante varios días por las tribus locales (como los icenos o los trinovantes) que lo consideraban, según nos dice Tácito (*Anales* XIV, 31, 4), «fortaleza de la eterna dominación».

No obstante, no sabemos si el templo fue construido en vida de Claudio —como pretende Fishwick— o, por el contrario, tras su muerte, en la línea, por lo tanto, de la política establecida por Augusto y Tiberio. La falta de documentación epigráfica

impide por el momento conocer la fecha exacta de dedicación del templo y, consiguientemente, la definitiva resolución de esta cuestión.

Por lo demás, la historiografía presenta a Claudio como un emperador fiel a la tradición y moderado en lo religioso. Sus acuñaciones, como las de sus predecesores, recogen también las abstracciones deificadas y las virtudes imperiales tales como *Victoria, Spes Augusta, Libertas Augusta y Ceres Augusta.* M. Jaczinowska observa, sin embargo, la inclusión de una nueva *virtus*, adorada por Claudio, *Constantia Augusti*, equivalente en su opinión a la *Moderatio* de Tiberio.

El último de los emperadores Julio-Claudios, Nerón, llevó a cabo una política bien diferente de la de su padre adoptivo. Desde los primeros meses en el poder, no ahorró honores divinos a los miembros de su familia, ni siquiera en vida de éstos: decretó la apoteosis de Claudio en el año 54 d.C. (sobre la que Séneca algo después escribiría una sangrienta sátira conocida como la *Apocolocynthosis Divi Claudi* o «conversión en calabaza del Divino Claudio»), y probablemente también la de su pequeña hija Claudia Augusta y su madre, la emperatriz Sabina Popea.

El mismo tampoco rechazó ninguno de los honores que se le ofrecieron. Gustaba de identificarse con Hércules, Apolo o Helios (como testimonian sus acuñaciones) autorizando a que el mes de abril pasará a llamarse *Neroneus* en su honor. Durante la ceremonia de coronación de Tirídates como rey de Armenia (66 d.C.), en un acto de afirmación del orientalismo que venía favoreciendo, Nerón difundió la imagen del emperador como dispensador de paz.

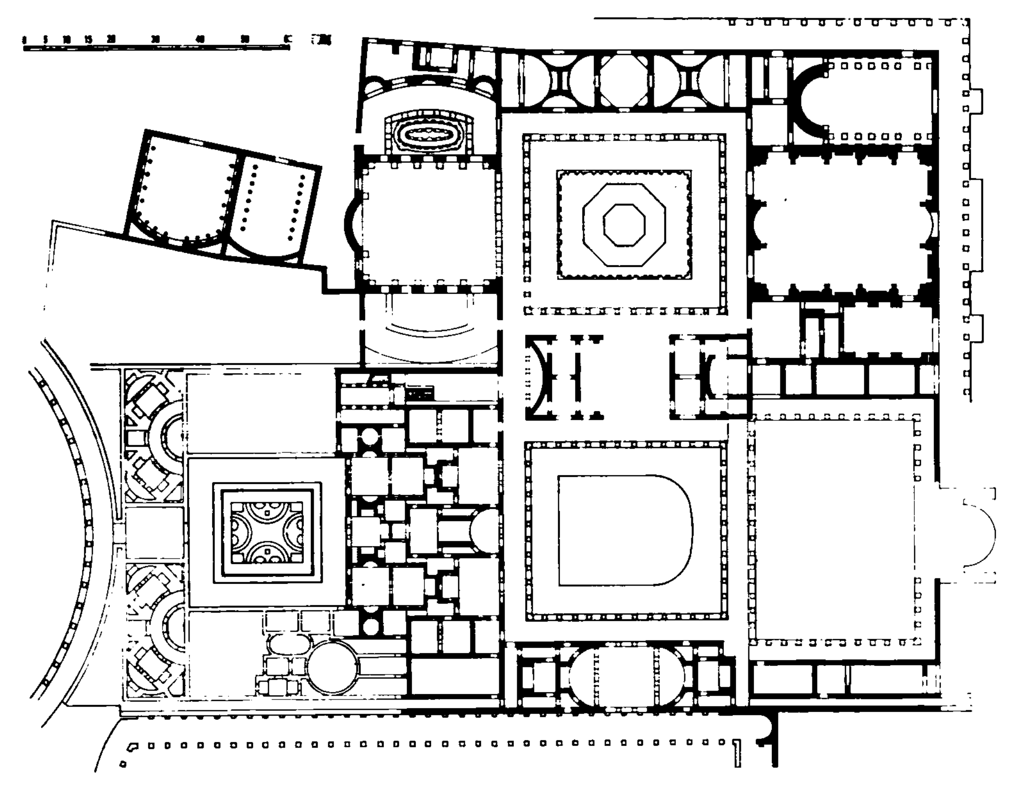
Pero la turbulenta política exterior de su reinado, especialmente en Britania y Judea, así como la revuelta de Vindex, impidió que tanto dicho mensaje como su ideología del poder imperial calasen entre la población del Imperio.

Evolución del culto imperial durante el Imperio

El llamado «año de los cuatro emperadores» (69 d.C.), marcado no sólo por las guerras civiles, sino por la aparición de constantes prodigios y por el incendio del templo capitolino, no aportó novedades a la concepción del culto imperial. Los generales que se disputaban el poder entre sí se valieron de las acuñaciones de monedas para propagar sus virtudes entre la población.

Sólo con la paz que los Flavios llevaron dentro y fuera de Italia, favoreciendo la consolidación del régimen, la restauración de la administración, las finanzas y la economía, los emperadores Vespasiano y sus dos hijos volvieron a centrar su atención sobre el culto imperial que fue notablemente impulsado tanto en Roma como en las provincias.

La figura del último de estos emperadores, Domiciano, fue de capital importancia ya que pronto manifestó su deseo de ser llamado *dominus et deus* en la documentación oficial. La construcción del templo de la *gens* Flavia o la celebración, en el año 88 d.C., de los juegos en honor del Siglo de Oro de los Flavios marcaron en este sentido una nueva pauta pese a la crispación senatorial. Domiciano adoptó a Júpiter como una de sus divinidades tutelares; en la obra de Marcial aparece frecuentemente identificado con él o como representante suyo. Pero también fue un gran devoto de Minerva, a la que algunos han considerado como la contrapartida de Venus para la dinastía Julio-Claudia; a ella levantó varios templos e incluso un *sacrarium* en su pro-



Planta de la Domus Flavia en Roma (MacDonald).

pio dormitorio. Por otra parte, su mujer, Domitia, aparece tanto en las monedas como en las composiciones literarias frecuentemente identificada con Juno, Venus o Concordia.

En el año 92 d.C., después de muchos años de trabajos, fue finalmente inaugurada la célebre *Domus Flavia*, en el Palatino, residencia privada y palacio oficial a un tiempo. Una de las principales estancias que la constituía era, sin duda, el *Aula regia*, la sala de audiencias donde el emperador, *deus praesens*, despachaba sentado sobre un majestuoso trono en un ábside concebido para que toda la atención quedara centrada sobre él, exaltado así el carácter excepcional de la figura imperial. Se trata, pues, de una representación arquitectónica del absolutismo monárquico y de la primera expresión romana del palacio dinástico.

Trajano, a comienzos de la dinastía antonina, es presentado por Plinio como protegido por Júpiter:

> ¡Tarea muy digna de un príncipe y hasta de un dios esa de reconciliar a ciudades rivales y de apaciguar pueblos inquietos, y no más con el poder que con la razón; vetas las injusticias de los magistrados y anulas todo lo que no debía haberse hecho; en fin a modo de un astro muy veloz, verlo todo, oírlo todo, y acudir y socorrer, como un numen, súbitamente, allí donde te invocan! Así es como yo creería que el padre del mundo gobierna con su ceño, si es que quiere dirigir su mirada a la tierra y se dig-

> na contar los destinos de los mortales entre los quehaceres divinos; ahora, libre y despreocupado de eso, no se cuida más que del cielo, ya que te creó a ti para que hicieras sus veces respecto a todo el género humano (*Panegírico de Trajano,* 80, 4-5).

De Trajano a Marco Aurelio, cada uno de los emperadores sucedió al anterior mediante la adopción y cada uno de ellos legitimó su propia sucesión divinizando al padre adoptivo. Adriano recibió honores divinos, particularmente en Hispania, y se preocupó de que su favorito, Antonino, muerto, fuese divinizado. Antonino rehusó, según la *Historia Augusta,* todos los honores que se le propusieron, pero la divinización de su esposa Faustina, muerta en el 141 d.C., a la que fueron dedicadas estatuas, sacerdotisas y un templo, contribuyó a consolidar la *domus divina.* Cómodo intensifica aún más esa política al hacer de Hércules su compañero (la leyenda *Herculi comiti* aperece en sus monedas) con el que acabará identificándose: en el 192 d.C., las monedas representan al emperador con los atributos del héroe y la leyenda *Hercules romanus,* mientras el Senado, por su parte, crea el cargo sacerdotal del *Flamen Herculaneus Commodianus.*

Pero es en el siglo III d.C. cuando la identificación del emperador viviente con el dios se hace más frecuente y cuando, consiguientemente, se acentúa el carácter sacral de la función imperial. La *domus* de Septimio Severo —retornando a la tradición flavia— es calificada de *sacra,* calificativo que comienza a aplicarse a todo lo que afecta al emperador, que es habitualmente designado como *dominus* y *dominus noster.* El arte representa al emperador cada vez con mayor frecuencia en su calidad de dios viviente; Septimio Severo aparece retratado unas veces bajo los rasgos de Júpiter Capitolino, Serapis o Hércules, y su biógrafo de la *Historia Augusta* dice que en África, su provincia natal, era considerado como un dios. Su esposa, Julia Domna es, a su vez, identificada como Juno, Ceres, Cibeles, Tanit-Caelestis, Artemis-Diana o Venus.

Algunos autores han observado, no obstante, notables diferencias entre el arte de Roma y el de las provincias. El arco de los plateros de Roma muestra a Septimio Severo y Julia Domna como sacerdotes, velados, sacrificando ante un altar, mientras en África y en las provincias orientales la pareja imperial es retratada con rasgos divinos.

Con el final de la dinastía severiana, el culto imperial, si no se extingue sí cierra una etapa; en Asia Menor, Caracalla fue el último emperador que recibió un sacerdocio personal y un templo. De esta forma, recapitulando, en el primer siglo del Imperio sólo Augusto, Claudio, Vespasiano y Tito reciben la apoteosis mientras que, ya en el siglo II, todos los miembros de la dinastía antonina (incluido Cómodo por voluntad de Septimio Severo) se beneficiaron de ella.

En el año 1931 fue descubierto en Dura-Europos (Siria) un papiro que contenía el calendario oficial de las festividades; dicho calendario, conservado parcialmente, data del reinado del último de los emperadores de la dinastía severiana, Alejandro Severo, entre el 223 y el 227 d.C. Las fiestas, un factor que vinculaba al ejército (legiones y *auxilia)* dispersado por las fronteras del Imperio con Roma, pueden ser agrupadas en tres categorías: a) fiestas oficiales imperiales; b) fiestas nacionales públicas; y c) fiestas de carácter militar.

Es necesario tener presente que las divinidades oficiales romanas poseían sus imágenes en el *sacellum* del campo militar junto a las insignias y a las estatuas o a las *imagines* de los emperadores. Entre los dioses del panteón oficial, Júpiter era el más

popular, como confirman las inscripciones. En opinión de M. Jaczynowska, los prefectos de las cohortes estaban obligados a construir cada año un nuevo altar en honor de Júpiter y otras divinidades oficiales, coincidiendo con la *nuncupatio votorum* (3 de enero); el altar antiguo, como los datos arqueológicos sugieren, era entonces enterrado.

Junto a Júpiter, el ejército veneraba especialmente a los otros dos miembros de la tríada capitolina, Juno y Minerva. Esta última tenía incluso su propia festividad, el Quinquatrus (19 marzo). Marte era frecuentemente acompañado de epítetos como *Ultor, Pater, Victor, Militaris,* que le distinguían de divinidades guerreras de carácter local. A partir del siglo III d.C., su popularidad disminuirá en favor de Hércules. Tampoco faltan en las dedicaciones epigráficas abstracciones de las virtudes militares tales como *Honos, Virtus, Pietas, Bonus Eventus, Disciplina,* etc. Además, los soldados y oficiales solían levantar pequeños templos o altares en honor a las divinidades orientales o locales.

Las fiestas en honor de los emperadores y miembros de la familia imperial divinizados, así como las del soberano reinante, ocupan un importante lugar en el *Feriale Duranum,* ya que existían clases muy diversas de ellas: las que conmemoran el nacimiento del emperador (*dies natalis*) y las que conmemoran la toma del poder (*dies imperii*), ambos tipos tanto para el caso de los *divi* como del emperador reinante.

El culto imperial propagado por las unidades militares iba ligado a otro de carácter estrictamente militar: el culto a las insignias (*signa*); dicho culto servía para reforzar la conciencia de solidaridad entre los efectivos de cada unidad. Tertuliano dice, de forma quizá algo exagerada, que aquellas eran más importantes que los propios dioses. Ninguno de los símbolos militares era —desde los tiempos de Mario— tan significado como el águila, por su estrecha vinculación con Júpiter.

Por último, el *Feriale* consigna dos fiestas militares: el día de la *honesta missio* (7 de enero) y las *Rosalia signorum* (10 y 31 de mayo) a las que debe añadirse el *dies natalis aquilae*, es decir, el aniversario de la creación de la legión. El ejército romano jugó, pues, un importante papel mediador entre el emperador y los provinciales sometidos a la autoridad política de Roma, favoreciendo la coexistencia de los cultos oficiales con las creencias locales, necesaria, por otra parte, para propiciar el clima de lealtad de los pueblos del Imperio hacia su César.

La divinización de las emperatrices

Una de las muchas razones por las que no debemos olvidar el culto dispensado a las emperatrices romanas es, sin duda, porque éste permitió acceder al poder religioso a una gran cantidad de mujeres en las ciudades greco-romanas.

Livia, la primera de las *Augustae*, procuró siempre de forma velada, acentuar el carácter religioso de su persona. En el año 35 a.C. había recibido (en compañía de Octavia) la *sacrosantitas* (Dión Casio, XLIX, 38, 1) presentándose, en expresión de P. Lambrechts, como una «Cibeles rediviva». Dicha política tuvo una especial acogida en las provincias orientales donde Livia aparece como Sebasté (Asia), Theà Evergetes (Taso), Hera (monedas de Pérgamo) o Theà Livia (Lesbos).

En Occidente este proceso no fue tan rápido pero, a partir de Calígula y Claudio, fue poco a poco consolidándose. Claudio hizo asociar a Livia a la apoteosis de Au-

gusto, transformándose así en *diva.* Durante el gobierno de Calígula, el Senado hizo emitir un sestercio en cuyo reverso figuraban las efigies de las tres hermanas del emperador (Agripina, Drusila y Julia), con sus respectivos nombres, representadas como diosas (quizá bajo el modelo de Livia): las tres sostienen el cuerno de la abundancia, y una de ellas se apoya sobre el timón, símbolo de la diosa Fortuna. Es la primera vez que mujeres de la familia imperial aparecen, en vida, representadas en las acuñaciones como diosas. Según Dión Casio, los cónsules —y más tarde el propio Senado— se vieron obligados a incluir a las tres hermanas en la fórmula de los votos públicos pronunciados el 1 de enero.

Una de ellas, Drusila, muerta en el año 38 d.C., fue la primera mujer que recibió la apoteosis. El prodigio ayudó mucho, también en esta ocasión, a impulsar una práctica tan ajena a la tradición romana. Un senador testificó haber visto a Drusila ascender hacia el cielo, incluso en compañía de otros dioses. Pocos años después, Séneca, en su *Apocolocynthosis,* se hará eco del escepticismo que cundió en Roma respecto a la *consecratio* de las mujeres y en particular de Drusila

Con la dinastía Flavia la casa imperial pasa a llamarse *domus divina.* Flavia Domitilla, la mujer de Vespasiano, no fue divinizada porque murió antes de que se marido accediese al trono, pero su hija —muerta joven— fue proclamada *diva* Domitilla y recibió culto.

Durante el siglo II d.C., se observa un uso más comedido de la *consecratio* y, consiguientemente, de la divinización. Todas las mujeres que fueron objeto de la apoteosis fueron destacados miembros de la familia imperial: Plotina (mujer de Trajano), Marciana (su hermana), Sabina (mujer de Adriano) y las dos Faustinas (mujeres de Antonino Pío y de Marco Aurelio). Algunas de ellas, como Faustina, mujer de Antonino Pío, llegaron a recibir un templo para atender su culto.

De igual forma que el águila estaba asociado a la *consecratio* del emperador, el pavo real —como demuestran los reversos monetarios de Faustina o Marciana— lo estuvo a la de las *divae.* Recordaremos también el relieve de la apoteosis de Sabina (136 d.C.) perteneciente al llamado «arco di Portogallo» en Roma, en el que aparece la pira que quizá se utilizó en la cremación del cadáver de la emperatriz. En la base de la columna de Antonino, se representa la apoteosis conjunta del emperador y su mujer, Faustina, llevados al cielo por un genio alado.

No obstante, la ceremonia en uno y otro caso no tuvo idéntico significado. La divinización de los emperadores era resultado de una decisión tomada por el Senado tras analizar los méritos (sobre todo de carácter político) contraídos para tal honor; en el caso de las mujeres dicho juicio se limitaba al examen del comportamiento moral, de su *pietas* y, sobre todo, de su fidelidad como esposa.

El modelo que Rómulo-Quirino representó en la apoteosis del emperador tuvo su correspondencia femenina en el de Hersilia, su esposa, que herida por el fuego celeste y elevada a la mansión de los dioses, recibió el nombre de Hora-Quirini. Ennio alude ya en sus *Anales* (I, 58) a dicha apoteosis cuando dice: «Yo te venero a ti, Quirino, y a ti, Hora, esposa de Quirino.»

La organización del culto imperial

Desgraciadamente nuestra información sobre la organización del culto imperial es muy irregular. La documentación epigráfica y arqueológica es abundante para la Tarraconense, la Bética o la Narbonense mientras, por el contrario, escasea para el Noricum, la Retia, la Germania inferior o Britania. No obstante, en principio las ciudades eran libres para establecer o no la institución del culto imperial y por tanto pudo haber existido una cierta desigualdad en su implantación.

El culto imperial se desarrolló a dos niveles: a) a nivel provincial (o interprovincial, como fue el caso de las Tres Galias reunidas) y b) en las ciudades (culto imperial municipal).

El máximo honor al que podían aspirar los provinciales era participar en el culto imperial provincial como *flamen (sacerdos* en las Tres Galias). Este cargo sacerdotal era elegido por los delegados de las ciudades de la provincia en una reunión anual del *concilium*. Siempre se trataba de un ciudadano romano, generalmente de origen local, que había desempeñado las magistraturas en su ciudad de origen. El prestigio social que reportaba haber revestido el cargo era enorme, si tenemos presente, por ejemplo, que con frecuencia permitía el acceso al ordo ecuestre. El flamen debía residir en la capital provincial donde presidía las fiestas y ceremonias en honor de los emperadores divinizados. Éstas comenzaban con un solemne sacrificio de toros ante el altar federal o provincial, al que seguían banquetes y espectáculos (juegos, competiciones).

El culto a los *divi* constituía una excelente ocasión para que los delegados de la provincia recordasen la existencia y los problemas de ésta al gobernador o al propio emperador; en este sentido dichas asambleas llegaron a jugar en ocasiones el papel de órganos representativos con los cuales Roma solía contar. Es significativo, en este sentido, que en el santuario interprovincial de las Tres Galias en el área dominada por el altar de Roma y Augusto, fueran levantadas también las estatuas de las sesenta ciudades del *concilium* que, a su vez, representaban el componente étnico de la región. En el templo de Adriano, en Roma, también se podían ver las personificaciones de las provincias a las que el emperador había asegurado paz y prosperidad.

Respecto al culto municipal, la epigrafía nos revela la existencia de sacerdotes municipales del culto imperial que, en su mayor parte, llevan también el título de *flamen*, seguido del nombre de la ciudad o del emperador divinizado. Más raro es el uso del título de *sacerdos* o de *pontifex*. Las sacerdotisas que participaban en el culto de las mujeres de la familia imperial suelen llevar casi siempre el título de *flaminica*.

Cuando el nombre del sacerdote viene seguido del de la ciudad, hemos de entender que aquél reagrupa bajo su dirección el conjunto de los cultos de todos los *divi*. Lo mismo ocurre cuando aparecen expresiones tales como *flamen divorum* o *flaminica divarum*. Pero si al cargo sacerdotal le sigue el nombre de un *divus,* hemos de entender que el flamen sacerdote atiende exclusivamente dicho culto. Esta posibilidad es, sin embargo, rara ya que una ciudad difícilmente podía poseer un sacerdote por cada emperador divinizado; conocemos no obstante un *flamen divi Vespasiani* y un *flamen divi Traiani* en Tarraco.

Hispania es una de las provincias donde los cargos sacerdotales son mejor conocidos. En la Hispania Citerior existía una fuerte concentración de ellos en ciudades

como Tarraco, Barcino, Sagunto, etc. También la Bética ha proporcionado muchos nombres, sobre todo en lugares como Corduba, Obulco, etc. La mayor parte de estos flámines de Tarraco pertenecen al reinado de Tiberio, mientras que los de la Bética datan casi todos de época de Vespasiano. La Narbonense conoció también una fuerte expansión del culto a juzgar por las abundantes inscripciones que mencionan a estos sacerdotes.

Todo ello hace pensar que el fenómeno estuvo especialmente arraigado en las ciudades más profundamente romanizadas o cuya vida urbana era más rica. Los flamines gozaron, localmente, de un rango social elevado; casi todos ellos eran ciudadanos romanos y generalmente descendían de indígenas romanizados que recibieron la ciudadanía. En su mayoría son *duunviros* o *duunviros* quinquenales elegidos como flamines por los decuriones de la ciudad.

El flaminado constituyó pronto la culminación de la carrera municipal pese a no ser una magistratura. De hecho, en la práctica, los flamines procedieron de la aristocracia local, rica y dominante.

Al desempeñar este cargo sacerdotal, su titular manifestaba a un tiempo, cívica y religiosamente, su lealtad al poder imperial romano actuando en la ciudad como un excelente agente romanizador. Además, el flaminado local permitía el acceso, después de haber sido desempeñado, al ordo ecuestre y constituía por tanto un elemento fundamental de la movilidad social.

El flaminado duraba un año, si bien sus titulares podían llevar el título honorífico de *flamen perpetuus* manteniendo de por vida los privilegios inherentes a él. Diferentes de los anteriores, pero igualmente ligados al culto imperial aparecen los *augustalis*. Bajo este término existe cerca de cuarente títulos diferentes de los que dos son los más frecuentes: los *seviri augustales* y los *augustales*. Ambos títulos están particularmente atestiguados en Occidente durante los primeros años del Imperio. En algunas provincias, como la Galia, sólo se conocieron *seviri augustales*, mientras en Hispania *seviri* y *augustales* (si bien éstos en menor proporción) coexistieron.

Los *seviri augustales*, como su nombre indica, formaban un colegio de seis miembros. Eran nombrados por los decuriones bajo cuya tutela estaban y permanecían en el cargo sólo un año pero no podían acceder antes de los 25. Existían ciertas semejanzas entre el sevirato y los decuriones, ya que —como éstos— los *seviri* debían de ingresar al llegar al cargo una cantidad de dinero *(summa honoraria)* en las arcas municipales. La exención de dicha suma era un raro privilegio. Como los magistrados también los *seviri* estaban obligados a hacer gastos *(ob honorem seviratus)* que podían ser de muy distinto tipo (inscripciones en honor de divinidades, banquetes, juegos, estatuas, restauraciones de templos y edificios públicos, etc.).

El origen social de los *seviri* es bien conocido: se trata, en su mayor parte, de libertos ricos que dada su condición jurídica no podían acceder al decurionado pese a disfrutar una riqueza similar; sus fuentes de enriquecimiento eran más variadas que las de los decuriones, ya que entre ellos se cuentan comerciantes, artesanos o banqueros. Se calcula, no obstante, que entre ellos existía entre un 10-15% de hombres de nacimiento libre (*ingenui*) si bien ignoramos por qué.

Sabemos que no era necesario ser originario de la ciudad en la que vivían como *sevir*, e incluso conocemos casos de individuos que lo eran a un tiempo en varias de ellas.

En algunas ciudades las inscripciones atestiguan que los antiguos *seviri augustales*

formaban grupos sociales intermedios, entre los decuriones y la plebe, a los que aluden expresiones como *ordo sevirum augustalium*. En el siglo II d.C., los antiguos *seviri augustales* adoptaron la estructura de las corporaciones profesionales (*corporati, socii*), en su deseo siempre de verse reconocidos oficialmente por las autoridades municipales.

Los *augustales* son menos conocidos. Algunos estudiosos han visto en ellos una asociación cuyos miembros son nombrados de por vida, comparable a las asociaciones de *cultores*, pero otros piensan que se trata de un colegio, de vigencia anual, que no diferiría sustancialmente de los *seviri augustales*; el número de *augustales* rara vez superaría los diez individuos por ciudad.

Tampoco sabemos cuáles eran sus deberes o funciones religiosas específicas dentro del culto imperial, si bien hay razones para pensar que, al menos en una primera etapa, estuvieron encargados del culto al *genius* o al *numen Augusti*. Quizá después se encargaron de atender también el culto de los miembros divinizados de la familia imperial. No tenemos noticias sobre qué tipo de rituales ejecutaban pero parece lógico pensar que intervinieran en las ceremonias cultuales dirigidas por los flámines locales.

El culto imperial, financiado por las élites urbanas (*decuriones* y *seviri augustales*) comenzó a declinar al mismo ritmo que lo hizo la economía. El empobrecimiento de la mayor parte de la población en el último cuarto del siglo II d.C., la crisis del reinado de Marco Aurelio y las guerras civiles por la sucesión tuvieron entre estos grupos consecuencias económicas inmediatas como refleja la epigrafía. Es cierto que la institución sobrevivió formalmente, pero las manifestaciones de piedad —públicas o privadas— hacia el numen del emperador, comenzaron a hacerse —desde la dinastía severiana— más raras y, en todo caso, menos espontáneas.

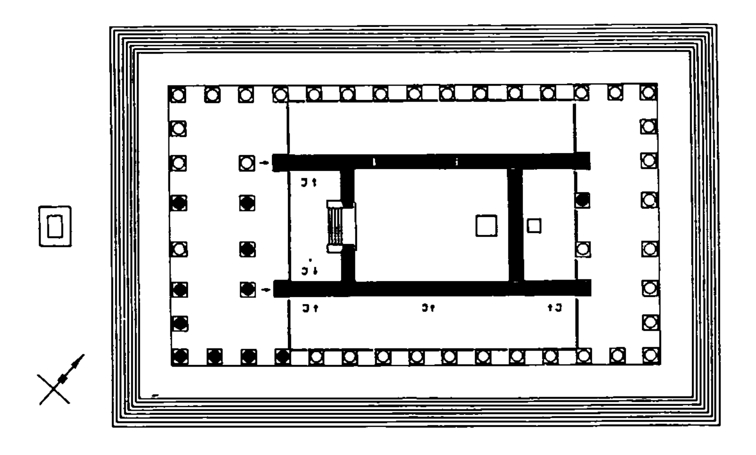
A finales de la época antonina los *seviri augustales* comenzaron a esforzarse por rehuir de las pesadas cargas litúrgicas. Con la crisis del siglo III y las invasiones bárbaras, esa tendencia se agudizó aún más. La asamblea de las Tres Galias sabemos que no se reunió después del 260, aproximadamente veinte años después de haber desaparecido los *seviri augustales* (no conocemos ninguna inscripción que los mencione después del 270). Fue sin duda la crisis económica la que arruinó a estos grupos privilegiados que venían manteniendo el culto imperial, desapareciendo con ellos la institución misma.

El culto imperial en el paisaje urbano

Las ciudades romanas, como consecuencia de la extensión del culto imperial, se vieron pronto en la obligación de acoger numerosos monumentos arquitectónicos en memoria de los emperadores divinizados, enclavados generalmente en los lugares más céntricos del núcleo urbano.

En Pompeya el ara de Augusto se encontraba en el eje del templo de Júpiter que dominaba el Foro, entre el templo de Apolo y el de Vespasiano. En Terracina el templo de Augusto fue igualmente emplazado en el corazón de la antigua colonia. También en Ostia el templo de Roma y Augusto fue acogido frente al Foro, en línea con el Capitolio.

En las provincias, los santuarios del culto provincial fueron levantados sobre po-



Templo de Roma y Augusto (Ankara).

siciones elevadas pero próximos siempre al centro urbano. Así, el citado ara de Roma y Augusto de las Tres Galias, en la confluencia de los dos ríos, dominaba tanto las Tres Galias como la Galia Narbonense. Los viajeros que, procedentes de Italia, se aproximasen al monumento, podían verlo a gran distancia, flanqueado por dos altas columnas (10,5 m de altura y 1,10 de diámetro en su base), rematadas cada una de ellas por una Victoria decorada en bronce (de 3,5 m de altura) sosteniendo una corona de laurel. El altar, adornado con una corona de encina, soportaba trípodes cubiertos con coronas de laurel. Algunos arqueólogos han creído ver en él una influencia del santuario del dios galo Lug que precedió al santuario federal de Roma y Augusto.

El fenómeno se repite también en las ciudades greco-orientales. En Mileto un gran altar de Augusto se levantaba frente a la curia local; en Efeso también el templo de Roma y Julio César ocupaba una posición topográfica privilegiada. Pérgamo era dominada por el templo de Trajano y Zeus Philios, y en Atenas, junto a la estatua de Adriano, se levantaba el templo de Zeus Olimpo.

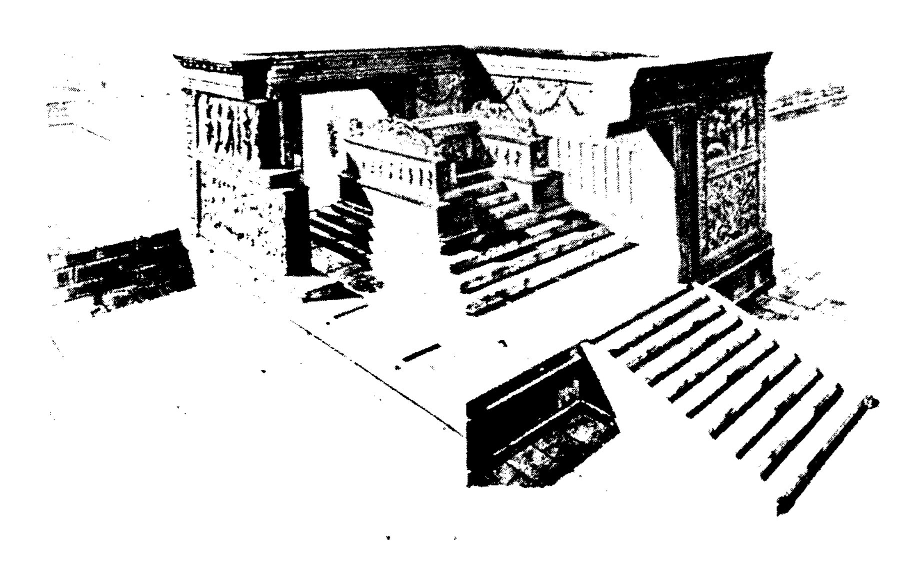
En los puertos era frecuente ver la estatua de Augusto o de algún otro emperador divinizado, también en posiciones elevadas de forma que los marineros pudieran divisarla a lo lejos. El emperador deificado era, pues, como un «faro», que servía como referencia y representaba la protección del emperador sobre la navegación y la benéfica tutela del poder romano.

Sin embargo, no faltaron otros santuarios imperiales levantados en lugares más apartados pero no menos privilegiados que los anteriores. El templo del divino Claudio, en el Celio, alejado del centro político era, con sus zonas arboladas y sus ninfeos, un lugar de esparcimiento y descanso de la población romana. Lo mismo cabría decir del Augusteum de Nîmes, ligado al culto terapéutico de Nemausus o del Sebasteion de Alejandría, que tenía, según sabemos por Filón, pórticos, bibliotecas, galerías, salas de reunión, etc.; todo ello hace pensar que muchos edificios de culto imperial no estuvieron desprovistos de funciones prácticas.

Los periodos de mayor auge y popularidad del culto al emperador coincidieron con las dinastías imperiales más consolidadas y con periodos de prosperidad económica. Pero cuando una dinastía se extingue (como sucedió en el 68, en el 193 o en el 235) y comienzan tiempos de crisis y guerras civiles, el culto a la persona del emperador fue inmediatamente cuestionado.

De esta forma, la época de mayor arraigo del culto imperial fueron las dinastías julio-claudia, flavia, antonina y severiana. Los hijos que sustituyen a sus padres en el poder son hijos de *divi* (y futuros dioses ellos también) y las mujeres de los emperadores vienen asimiladas a Cibeles, madre de los dioses. Incluso cuando se recurre a la adopción, como sucedió durante la dinastía de los Antoninos, es el propio Júpiter quien designa al *imperator* y quien le inviste; a esa investidura divina se recurrirá con insistencia en el siglo III para justificar la legitimidad dinástica.

Pero en época de guerras y enfrentamientos civiles, de ruina económica, difícilmente podía sostenerse la vieja teología imperial, al menos tal y como venía siendo concebida. La mejor prueba lo constituye el interés de los emperadores por la *Pax Augusta* como mensaje político; se trata de una gracia divina que contribuyó de forma decisiva a sobrehumanizar a Octavio, y luego a muchos de sus sucesores. Recordemos el célebre *ara Pacis Augustae*, fiel expresión del arte y de la religión de la época augústea. Lejos del atormentado arte del altar de Pérgamo, este monumento se caracteriza por la participación conjunta de vestales y sacerdotes (acompañados de las víctimas sacrificales), magistrados, senadores y pueblo en una solemne procesión, en la que el propio Augusto, *capite velato*, aparece representado rodeado de los tres *flamines*



Ara Pacis (Roma). Reconstrucción de G. Gatti.

maiores. Tampoco falta la evocación de los orígenes de Roma —el Lupercal, Eneas en disposición de sacrificar a los Penates— ni las imágenes de Roma y Tellus, personificadas. Pero es, en realidad, la *Pax* —la nueva *Pax augusta*— a la que se debía la felicidad de los nuevos tiempos tras años de guerras dentro y fuera de las fronteras romanas la verdadera protagonista del monumento.

Vespasiano y muchos de los Antoninos y de los Severos mantuvieron este interés propagandístico. Recientemente ha sido descubierta en Musti (Túnez) una inscripción que glorifica a Septimio Severo como *pacator deus.* Un poder incapaz de encarnar la paz difícilmente podía inspirar la devoción profunda de sus súbditos. Es evidente que ningún tipo de culto imperial podía articularse, por ejemplo, en torno a la figura de Valeriano, derrotado y capturado en el 259 o 260 d.C. por el rey persa Sapor.

Por otra parte, como ha señalado R. Turcan, la Tetrarquía, dividiendo el poder entre los dos Augustos y los dos Césares, resolvió teóricamente el problema de la sucesión pero privó —de otra— al *imperator* del prestigio del monarca universal; anulaba la razón de ser de un culto que sacralizaba los vínculos morales de un Imperio supranacional, ya que era la unicidad del soberano la que lo garantizaba. Por otra parte, Diocleciano y Maximino, desde el 287 d.C., aparecen no como Júpiter y Hércules, sino como protegidos o elegidos por ellos: *Jovius y Herculius.*

De esta forma, como señala el estudioso francés, el ceremonial de la *adoratio,* la sacralización del vestuario de los tetrarcas cubiertos de gemas y de oro, sus genealogías divinas serán inútiles. Ni siquiera los panegiristas de la época fueron capaces de infundir confianza en el papel de los Augustos y de los Césares como alma unificadora del Estado romano.

El culto imperial, tal como fue concebido en el siglo IV, tenía un profundo significado social como expresión de homenaje o sumisión a la incontestable autoridad del emperador que obligaba a todo el cuerpo ciudadano. El nuevo régimen implicó una relación aún más distante entre súbditos y emperador que el principado. Es posible que a esta época remonte la introducción de la *proskynesis* o genuflexión ante la majestad imperial, que acompañará a la *adoratio purpurae,* consistente en besar el extremo inferior de la túnica del emperador. Pero esta sacralización del poder imperial, de origen divino, fue en casi todos los casos compartida entre Augustos y Césares provocando así su debilitamiento.

A dicha decadencia contribuyó también el cristianismo que —como el judaísmo desde los tiempos de Calígula— se enfrentó abiertamente al culto imperial. Tertuliano (*Apología,* 10, 1) recuerda que los cristianos eran acusados de no honrar a los dioses y no ofrecer sacrificios a los emperadores incurriendo en un crimen de lesa majestad. El culto imperial exigía un sacrificio por la salud del emperador (*pro salute*) que repugnaba a los cristianos (que tampoco juraban por él ni por su *genius* o su *Tyché*); éstos estaban dispuestos a elevar sus plegarias por el emperador y la seguridad del Imperio, pero no a sacrificar por él. Como los paganos, reconocían en el Imperio una monarquía de derecho divino: todo poder emana de Dios y el príncipe tiene derecho al homenaje de sus súbditos porque era el elegido del Señor. Pero consideraban que era Dios y no el emperador quien podía garantizar la salvación a los hombres y, sobre todo, no aceptaban que fuera reconocido como «dios» o «señor»:

> Lo que no puedo hacer es llamar «dios» al emperador, ya porque no sé mentir, ya porque no me atrevo a burlarme de él, ya porque ni siquiera él mismo quiere ser lla-

mado «dios». Si es hombre, le interesa como hombre estar debajo de Dios. Ya tiene bastante con ser llamado emperador: éste es ya un gran título por cuanto es un título concedido por Dios. Decir del emperador que es un «dios» equivale a negarle el propio título de emperador, ya que no puede ser emperador si no es hombre (Tertuliano, *Apología,* 33, 3).

El cristianismo modificó la concepción del poder con su exigencia de que los emperadores fueran considerados «protegidos de Dios» y nos «dioses» o descendientes de ellos. Constantino autorizó la construcción de un templo en Hispellum (Italia) para la *gens* Flavia, a la que él pertenecía, pero a condición de que no se realizaran en él prácticas supersticiosas. Es significativo al respecto que la *consecratio* deje de ser representada en las monedas con el último de los miembros de la dinastía constantiniana. Con razón algunos autores modernos, como G. Bravo, han interpretado la supervivencia del flaminado (atestiguado en África hasta el siglo v d.C.) no como un cargo religioso sino como una función pública ejercida en la forma de un *munus* decurional ante la progresiva desacralización del culto imperial.

La adivinación

Los oráculos

El Imperio supuso un cambio radical en la actitud de Roma hacia las nuevas prácticas adivinatorias y, especialmente, hacia los oráculos, favorecida por la libre circulación de personas (soldados, funcionarios, comerciantes) y de ideas que se conoció durante el principado. La autoridad imperial y senatorial no tardó en darse cuenta de la imposibilidad de reprimir la práctica adivinatoria de numerosos individuos y centros oraculares a base de medidas legislativas. De esta forma, a comienzos del siglo III, las barreras levantadas contra dichas prácticas habían caído ya; incluso los druidas, perseguidos bajo Tiberio y Claudio, recobraron su influencia. Sólo las consultas de *salute principis* siguieron siendo perseguidas.

Sin embargo, dicha apertura no se entendería sin tener presente también la decadencia de la vieja adivinación romana. De los tres sacerdocios que ejercieron funciones adivinatorias (tan limitadas, como ya hemos visto) solo los harúspices, en estrecha comunicación con el Senado, pero colaboradores de muchos emperadores, asumieron un cierto protagonismo —sobre todo en calidad de *interpretes prodigiorum*— especialmente desde que Claudio procediera a la reorganización del *Ordo*, en el año 47 d.C. como sabemos por la Tabla de Lyon.

La actividad de los augures prácticamente pasó desapercibida y la de los decénviros no fue mucho más intensa. Según Suetonio cuando Augusto fue nombrado *pontifex maximus*, reunió todos los libros, griegos y latinos, de carácter profético (en total más de dos mil volúmenes) y los hizo quemar, conservando sólo los Libros Sibilinos, una vez expurgados, en el interior del templo de Apolo Palatino. La escasa confianza que le suscitaba la consulta de dichos Libros por los decénviros fue compartida por la casi totalidad de sus sucesores.

En este clima de decadencia de las antiguas formas de *divinatio*, las conquistas romanas pusieron a la población en contacto con los santuarios oraculares greco-

orientales. Serán, durante este nuevo periodo los viejos santuarios oraculares griegos, renacidos, los que gocen de mayor prestigio. En el siglo II d.C. Plutarco cita el de Apolo en Delfos, el de Zeus Ammon en el oasis de Siwah, el de Mopsos y Anfíloco en Mallos y el de Trofonio en Lebadea; Luciano, por su parte, los de Apolo en Claros y Didyma, el de Nyx en Mégara y el de Apolo Deidadiotes en Argos. Sabemos, no obstante, de la existencia de otros más, e incluso del nacimiento de algunos, como el de Glykon-Asklepio en la ciudad de Abonuteichos. En cualquier caso, la casi totalidad se concentraba en las provincias orientales del Imperio.

En general todos ellos comparten, además de la antigüedad, unos rasgos comunes: suelen estar emplazados en lugares visitados por los dioses (Apolo, Zeus, Dionisos) o los héroes (Anfíloco, Trofonio, Anfiarao) y contar con leyendas locales que explican el descubrimiento del lugar o la institución del culto. Casi todos ellos disponen también de elementos naturales (fuentes, grutas, árboles) asociados al funcionamiento del oráculo.

Pero el hecho de que conozcamos la actividad de cierto número de santuarios oraculares no es garantía ni de prestigio ni de influencia. Los propios antiguos, como Plutarco, se interesaron ya por el controvertido problema de la decadencia de los oráculos durante el Imperio, y así, el polígrafo de Queronea escribió una obra titulada *Sobre el declive de los oráculos*. Como hemos visto en capítulos precedentes, el periodo de mayor decadencia de los oráculos fue, sin duda, el siglo I a.C. A partir de la época augústea se produce un lento despertar en su actividad marcado por una cierta nostalgia del pasado, como se pone de manifiesto en la recuperación de antiguas respuestas o en viejas formas de expresión. Pero fue la época de Adriano la que verdaderamente supuso un florecimiento para muchos de los que se mantuvieron muy activos a lo largo del siglo II y, en menor medida, del III d.C.

Dicha cuestión no pueder ser planteada sólo en términos numéricos (número o frecuencia de consultas). Parece más conveniente examinar las posibles transformaciones que han ido produciéndose, a lo largo del tiempo, en el ámbito, por ejemplo, de las consultas y respuestas.

Conservamos cientos de oráculos (y de fragmentos) pero pocas preguntas. La mayor parte de las respuestas oraculares corresponde a embajadas y delegaciones oficiales o a consultas de personajes famosos; para los santuarios este tipo de visitas proporcionaba prestigio y era, en general, de mayor interés que las que efectuaban los simples privados (cuyas consultas son conservadas por los papiros e inscripciones). Además, los oráculos suelen ser, en aquellos casos, mucho más largos y de estilo más cuidado que los oráculos ordinarios.

La mayor parte de las respuestas oraculares son breves; constan de una o dos líneas. Si en el pasado solían ser redactadas en hexámetros u otras formas versificadas, a partir del siglo I y II d.C. se recurre, sobre todo, a la prosa. Plutarco, en su tratado *Sobre el oráculo de la Pitia,* estudia el porqué en su tiempo no se dan ya oráculos en verso.

El contenido de los oráculos puede ser clasificado en: a) oráculos que predicen o revelan el futuro, sobre todo el curso de los próximos acontecimientos; b) oráculos que proporcionan información desconocida sobre el pasado o el presente; y c) oráculos prescriptivos que indican el ritual que debe seguir el consultante. Eran muchos los que se acercaban al oráculo para saber a qué dios o héroe era necesario sacrificar bien para evitar una falta religiosa, bien para alcanzar un determinado fin. Menos

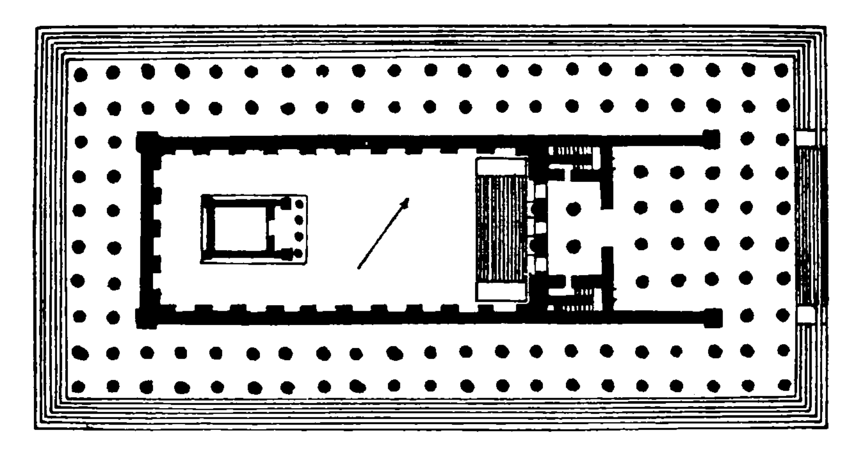
El oráculo de Apolo en Claros, considerado en época augústea como el más prestigioso después de Delfos, resurgió a comienzos del siglo I d.C. Augusto, al hacer de Efeso la capital de la provincia de Asia y reconstruir la ciudad de Esmirna, lo favoreció indirectamente. Germánico, siendo cónsul, lo visitó en el año 18 d.C. cuando un sacerdote milesio, profeta del templo, le predijo su muerte próxima. Es posible que al cumplirse la profecía un año después, el prestigio del oráculo se reforzara.

Sabemos que Claros, como otros centros oraculares, admitía además de las embajadas o visitas personales, otros procedimientos de consulta como el envío de cartas; en el palacio imperial, Agripina acusó a Lolia Paulina de haber consultado una efigie del dios de Claros sobre el futuro matrimonio del emperador Claudio.

Pero es nuevamente a partir del siglo II d.C. cuando, coincidiendo con la prosperidad del *manteion*, las inscripciones (*proscynemas*), algunas de ellas grabadas sobre los muros de los propíleos del santuario, se hacen más abundantes. Entre las provincias que en este siglo envían embajadas a Claros figuran Asia, Macedonia, Mesia y Siria. Un personaje de prestigio político e intelectual como Elio Arístides lo visita hacia el 167 d.C. Textos e inscripciones atestiguan que la vida del santuario se prolonga a lo largo del siglo III.

El templo de Apolo en Didyma fue restaurado por Calígula, interesado en fortalecer Mileto como centro de su culto imperial. Sin embargo, las grandes construcciones realizadas fueron paralizadas a su muerte. Trajano reanudó los trabajos restaurando y completando los 18 kilómetros de la vía sagrada que unía el santuario con la ciudad de Mileto. En agradecimiento fue nombrado *prophetes* en el año 101 y *stephanephoros* en el 116-117 d.C.. Su sucesor, Adriano, visitó Didyma en el 129 realizando generosas donaciones tanto al templo como a la ciudad; poco después se levantaron 30 pequeños altares dedicados al emperador (como salvador, fundador y benefactor) y para conmemorar el día de su visita, se declaró un festival anual. Tras la guerra contra los judíos (136-137 d.C.) los milesios le ofrecieron el cargo de «profeta» por un año.

H. W. G. Parke ha puesto de relieve que del periodo comprendido entre los años 100 y 225 d.C. se conservan en Didyma más respuestas oraculares que de todo



Templo de Apolo en Didyma.

el periodo anterior. También la literatura, como la *Historia de Cupido y Psiché* (conservada en las *Metamorfosis* de Apuleyo), evoca la frecuencia de estas consultas oraculares que sólo después de la crisis del siglo III comenzarían a disminuir.

Otro oráculo griego que gozó de gran popularidad fue el de Alejandro de Abonuteichos, también en Asia Menor. Sabemos de él por la arqueología, las monedas, algunas inscripciones (CIL III 1021-1022; IGR IV, 1498), pero sobre todo por el tratado que le dedica Luciano de Samosata: «Alejandro o el falso profeta» Alejandro, fundador del oráculo a mediados del siglo II d.C., se valía de una nueva divinidad, la serpiente Glykon, cuya boca se articulaba para pronunciar las respuestas oraculares; quienes pagaban menos debían de conformarse con recibir la respuesta por escrito. La fama del oráculo —que también celebraba sus propios misterios— llegó a Roma donde hombres como Severianus (tetrarca de Galatia), Rutilius (procónsul de Asia) y el propio Marco Aurelio siguieron sus consejos. Durante la lucha de Roma contra los marcomanos, el emperador arrojó al Danubio dos leones vivos obedeciendo, según Luciano, al oráculo de Abonuteichos; algunos autores han creído incluso reconocer a los animales en la célebre columna que lleva su nombre.

Fuera de Grecia y de Asia Menor son muchos los oráculos que conocen vientos de prosperidad durante los siglos del Alto Imperio. El de Afrodita en Pafos (Chipre) cuya importancia está atestiguada ya por los *Hechos de los Apóstoles* (13, 6-8) con motivo de la visita de Pablo a la isla fue visitado por el emperador Tito, hacia el 69 d.C.; Suetonio dice que consultó su oráculo para conocer la suerte de la navegación, pero Tácito añade que el futuro emperador trataba también de conocer su futuro personal:

> Tito... consultó primero de su navegación; y siéndole prometido próspero viaje, sacrificadas muchas víctimas, preguntó encubiertamente y con rodeo de palabras de sí mismo. Sóstrato (así se llamaba el sacerdote), como vio las entrañas de los animales, que conformes y propicias mostraban felicidad, y que la diosa se inclinaba a aquellos grandes designios... le descubre los futuros sucesos. Vuelto Tito con mayores esperanzas, fue de gran momento para confirmar los ánimos sospechosos de las provincias y de los ejércitos (Tácito, *Historias* II, 4).

El oráculo se desarrollaba en las proximidades del templo, cuya extraña disposición conocemos por monedas del siglo II d.C.; el culto de Afrodita estaba representado por una enorme piedra. En el bosque sagrado se celebraban las Floralia, que las *Actas* apócrifas de Bernabé mencionan así como la prostitución sagrada.

En Siria también muchos oráculos conocieron un extraordinario auge durante los siglos I y II d.C. Así, el oráculo del monte Carmelo, visitado por Vespasiano poco antes de llegar al poder, o el oráculo del monte Kassios, en la desembocadura del Orontes. Pero el más famoso fue el de Zeus en Heliópolis (Baalbek), entre Biblos y Damasco y a cuyos ritos adivinatorios, descritos por Macrobio, nos hemos referido ya. En el año 114 el oráculo fue visitado por el emperador Trajano antes de comenzar la campaña parta. Más tarde Antonino ordenó construir un magnífico templo a la divinidad solar.

En Occidente, como ya se ha dicho, la presencia de los centros oráculares fue mucho menor, quizá como consecuencia de la vieja hostilidad romana hacia este tipo de adivinación. Merece recordarse nuevamente el santuario de Fortuna en Prae-

neste que parece salir de su letargo a partir de época augústea. Tiberio, según nos dice Suetonio, intentó trasladar a Roma el arca que contenía las *sortes:*

> Intentó suprimir los oráculos inmediatos a Roma; pero renunció a ello aterrado por un prodigio que protegió las sortes de Praeneste que, a pesar de haberlas llevado selladas a Roma, no las encontraron en el cofre en que las encerraron y no reaparecieron hasta que el cofre quedó colocado en el templo (Suetonio, *Tiberio,* 63, 1).

La medida se explica desde su inquietud hacia todo tipo de prácticas adivinatorias; según el propio Suetonio, Tiberio prohibió también las consultas privadas a los harúspices. Pero debemos recordar que la delicada salud del emperador favorecía las consultas a Fortuna sobre el momento de su muerte y su sucesión.

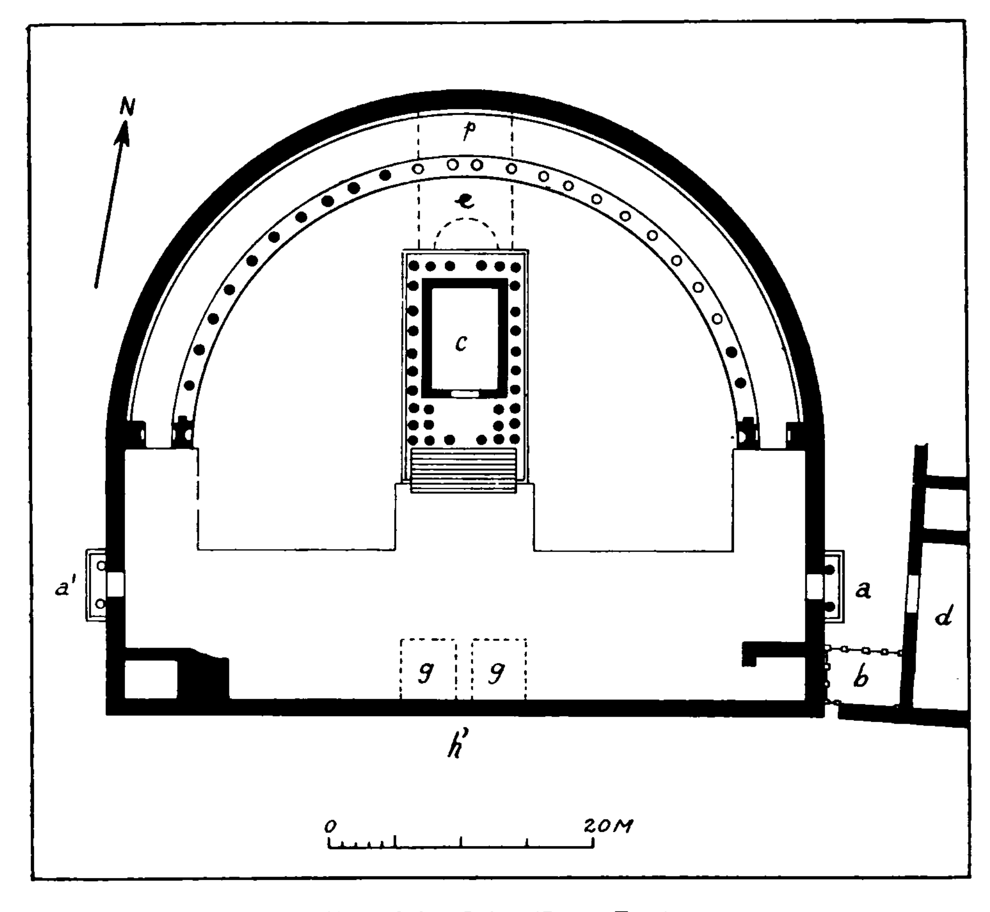
La historiografía menciona también la costumbre del emperador Domiciano de consultar el oráculo de Fortuna a comienzos de cada año. Existen dudas sobre la historicidad de otra consulta oracular por parte de Severo Alejandro, pero sí sabemos que el oráculo mantuvo su actividad hasta el siglo IV.

La familia julio-claudia mostró un especial interés por el oráculo de la Fortuna de Antium, como el anterior, muy próximo a Roma. Todo parece indicar que Augusto consultó a las *veridicae sorores,* como las llama Marcial, antes de emprender sus expediciones contra los bretones y los árabes en el 26 a.C. Calígula lo hizo también llevado de los temores que anunciaban su muerte; el oráculo —según cuenta Suetonio, *Calígula,* 57, 3— le aconsejó que se guardara de Casio. Pero el emperador se equivocó al ordenar la muerte de Cassio Longino (procónsul de Asia) y no la de Casio Querea, su asesino. Por último, la hija de Nerón y Popea nació en la villa imperial de Antium; aunque las fuentes no mencionan ningún tipo de consulta oracular sí sabemos que, por decreto del Senado, se colocaron imágenes de oro de las Fortunas en el solio de Júpiter Capitolino, lo que probaría la piedad de la familia imperial hacia las Fortunae Antiatae.

Las conquistas del siglo I multiplicaron en general las consultas de los jefes militares, deseosos de contar con un respaldo divino a sus empresas. Merece recordarse, por ejemplo, la visita efectuada por Tiberio al oráculo de Gerión antes de partir hacia Iliria:

> Y algo más tarde, cuando camino de Iliria consultó cerca de Padua el oráculo de Gerión, sacó en suerte una cédula *(sorte tracta)* que le aconsejó que debía echar dados de oro en la fuente de Apolo para saber lo que quería; sucedió entonces que los dados arrojados por él mostraron el número más alto; y todavía hoy en día los visitantes pueden ver estos dados... (Suetonio, *Tiberio,* 14, 3).

Las guerras civiles del 68/69 y las frecuentes usurpaciones favorecieron aún más este clima de continuas consultas oraculares. Galba, que permanecía en la Hispania Tarraconense a la espera de unirse a Vindex contra Nerón, decidió interrogar en la ciudad de Clunia un oráculo que le contestó: «Día vendrá en que surgirá de Hispania el señor y dueño del mundo» (Plutarco, *Galba* 6, 4). La importancia concedida a dicha consulta queda reflejada en más de cinco variedades de sestercios acuñados en Roma. De otro de los aspirantes al poder, Vespasiano, dice Suetonio que los secretos del destino, manifestados por los prodigios y los oráculos, revelaban que el imperio le estaba destinado a él y a sus hijos pero que sólo después de su elevación al trono dichos anuncios fueron creídos.



Templo de Dea Caelestis (Dougga, Túnez)

a,a': entradas laterales; b: pila de abluciones; c: *cella;* d: dependencias; e: ábside de época bajoimperial; p: períbolo semicircular.

En época de los Antoninos comienza a dar síntomas de recuperación otro destacado oráculo de Occidente: el de Tanit-Dea Día. Antonino Pío favoreció —en detrimento del culto de Baal— el auge de *Dea Caelestis* a la que levantó varios templos en África, reedificando su templo de Cartago (153 d.C.), que había sido dañado en un incendio. La *Historia Augusta* (*Vida de Macrino*, 3, 1-4) recoge un largo oráculo emitido —pero no entendido— bajo su gobierno, que fue posteriormente rescatado y reinterpretado por los emperadores africanos del siglo III.

Este conjunto de biografías recoge también el oráculo de la diosa al futuro emperador Pertinax, entonces procónsul de la provincia (188/9):

> Durante este proconsulado [de África] sofocó muchas revueltas gracias a los vaticinios en verso procedentes del templo de Caelestis (*Historia Augusta, Vida de Pertinax*, 4).

El pasaje es oscuro ya que no sabemos a quién sostenían las profecías de Caelestis y de qué parte se mantuvo su clero. Será no obstante con Heliogábalo cuando Dea Caelestis asuma —por poco tiempo— el papel de divinidad principal del Imperio, fruto de su *hieròs gámos* con Baal. Una última noticia de la *Historia Augusta* nos informa que durante la crisis del siglo III, Celso, uno de los usurpadores, quiso legitimar su poder adornándose con los atributos de la diosa africana, el *peplus* y el *thorax*.

Entre los santuarios greco-orientales existieron relaciones muy fluidas. Alejandro de Abonuteichos enviaba clientes a otros santuarios oraculares como Didma, Claros y Malos. Según nos dice Luciano, su propósito no era otro que mantener buenas relaciones con éstos, ante los que quizá además no podía competir. Se trata, en cualquier caso, de una práctica corriente hasta el punto que algunos autores han llegado a hablar de la existencia de un cierto sentimiento de solidaridad o de comunidad oracular.

Sabemos que Elio Arístides, según cuenta él mismo en uno de sus *Discursos Sagrados,* envió a su ayudante a consultar el oráculo de Claros para saber si podría curarse de una larga enfermedad; Apolo remitió al consultante a otro dios, concretamente a Asclepio de Pérgamo, para obtener la solución al problema. Estas buenas relaciones entre Claros y Pérgamo vendrían confirmada por otras noticias que mencionan dos consultas de Pérgamo al Apolo Clario sobre la forma de superar una epidemia de peste.

El oráculo de Glykon-Asclepio recomienda con mucha frecuencia visitar otros centros oraculares siendo frecuentes respuestas como «Ve a Claros para que oigas a mi padre», «Acércate al santuario de los Bránquidas», «En Malo el porvenir te dirá Anfíloco».

La epigrafía ofrece casos parecidos en los que unos oráculos remiten a otros, lo cual obliga a pensar en el alto grado de especialización alcanzado a mediados del Imperio por muchos santuarios oraculares. Apolo Clario cobró fama como dios capaz de resolver problemas como la peste, la sequía y la esterilidad de la tierra, mientras en Didyma, el dios resolvía consultas privadas muy personales y, sobre todo, relativas al culto y al ritual. El propio santuario oracular de Pérgamo no duda en enviar una embajada a Didyma para averiguar el lugar más conveniente desde el punto de vista religioso para enterrar a dos destacados miembros de la ciudad.

Desde luego los oráculos griegos despertaron una gran oposición, especialmente en algunos círculos filosóficos. Oenomaos de Gadara, filósofo cínico, escribió hacia el año 125 d.C. una obra contra las consultas de Claros. Pero la oposición más resuelta fue la de los epicúreos que centraron sus esfuerzos en desenmascarar las falsedades del oráculo de Alejandro quien, a su vez, desencadenó contra ellos el fanatismo de los fieles e hizo quemar públicamente los escritos de Epicuro:

> Muchos hombres discretos, como despertando de profunda embriaguez, empezaron a prostestar contra el impostor, distinguiéndose entre ellos los seguidores de Epicuro que abundaban allí, e iban descubriendo poco a poco, en las ciudades, todas las supercherías y tramoyas, lo cual obligó a Alejandro a lanzar contra sus enemigos un oráculo aterrador... De Epicuro dio también el oráculo siguiente. Habiéndose hecho uno esta pregunta «¿Qué hace Epicuro en los infiernos?», respondió: «Con cadenas de plomo sujetado / está sentado sobre el inmundo cieno.» Había declarado a Epicuro una guerra señuda e implacable... (Luciano *Alex.*, 33).

También los cristianos fueron objeto de las iras de Alejandro. Pero el propio Luciano de Samosata, bien informado, señala que filósofos platónicos, estoicos y pitagóricos figuraban entre los amigos de Alejandro.

Los Asklepieia *y la práctica de la* incubatio

Hasta aquí nos hemos referido a los oráculos de inspiración y de suerte. Sin embargo fueron los santuarios oraculares entregados a la práctica de la *incubatio*, los que, por su popularidad, se impusieron durante los primeros siglos del Imperio.

La *incubatio* o *enkoimesis*, exigía que el enfermo pasara la noche en el ábaton del santuario en espera de un sueño (*onar*) o de una visión (*hypar*) que le revelara el medio de su curación (régimen a seguir, tratamientos, ritual religioso que debía cumplir). Existían varios métodos para favorecer el sueño del enfermo, como la abstinencia y el cansancio del viaje, los perfumes e incienso respirados durante la noche, la asistencia a ceremonias y rituales durante el día y, probablemente, ciertos trucos empleados por los sacerdotes.

Filóstrato recoge el caso de un joven sirio, enfermo de hidropesía, que se quejaba porque el dios Asclepio no le visitaba en sueños. Apolonio de Tiana le dio el siguiente consejo:

> ¿Deseas, pues, una buena salud?... ¡Guarda un piadoso silencio! —dijo—. Porque se la concede a quienes la quieren, pero tú haces lo contrario de lo conveniente para tu enfermedad, pues, entregado al placer, acumulas bocados exquisitos en tus empapadas y estropeadas entrañas y enfanegas el agua con barro (Filóstrato *VA*., 9).

De igual forma los ritos purificatorios, como la abstinencia sexual, la privación o de ciertos alimentos (vinos, carne, habas) o los baños de mar o de río, se consideraban que favorecían la aparición de sueños. También se exigía que el enfermo llegara preparado moralmente. De cualquier forma, los enfermos más graves rara vez eran acogidos por los sacerdotes de Asclepio; prueba de ello es que estaba prohibido nacer o morir en el interior del templo sagrado, medida que el emperador Antonino suavizó construyendo en Epidauro un edificio donde estaba permitido morir y que las mujeres diesen a luz (Pausanias II, 27, 6).

En el interior del santuario los enfermos debían cumplir unas ceremonias que si bien variaban de unos centros a otros, consistían en ofrendas y sacrificios de víctimas ante la estatua de Asclepio o de otros dioses menores (Epioné, su mujer, y sus hijas Machaon e Hygieia). Al llegar la noche tenía lugar la «hora de las lámparas sagradas», una ceremonia en la que los devotos de Asclepio pedían al dios que les otorgara el sueño esperado.

Disponemos de un valioso testimonio para conocer la práctica de la *incubatio* en el siglo II d.C. Se trata de los *Discursos Sagrados* de Elio Arístides (118-180 d.C.), un diario que registra tanto los sueños (casi ciento treinta) como los remedios y tratamientos dictados por el dios para curarle de su enfermedad. Buena parte de los clientes de los Asklepieia eran —como el propio Elio Arístides—, hombres de acomodada condición social (senadores, magistrados, filósofos, literatos) que pasaban largas temporadas sometidos a prácticas terapéuticas:

> Pero ahora quiero haceros saber cuál es el estado de mi vientre. Contaré las cosas punto por punto y día por día. Era el mes de Poseidón [24 diciembre-23 enero], ¡y de qué invierno! Por las noches tenía molestias de estómago y los insomnios eran extremados, de modo que no podía digerir ni lo más insignificante. No era la causa menor la pertinacia de los fríos, que no los aguantaban ni las tejas, según se decía. Además la sudoración era continua todo el tiempo, excepto cuando me bañaba. El día doce del mes el dios [Asclepio] me ordenó suspender el baño, y lo mismo al día siguiente y al otro. Estos tres días seguidos los pasé enteramente sin sudoración, día y noche, de modo que no necesité cambio de túnica interior, y nunca antes me había sentido mejor... (Elio Arístides, *Discursos Sagrados* I, 5-6).

Durante el Imperio, los neócoros del templo asumen un especial protagonismo al ayudar a interpretar el sueño e incluso, con la colaboración de médicos, en la curación; no obstante, por encima de ellos solía existir un sacerdote que vigilaba el cumplimiento de ceremonias y administraba el santuario.

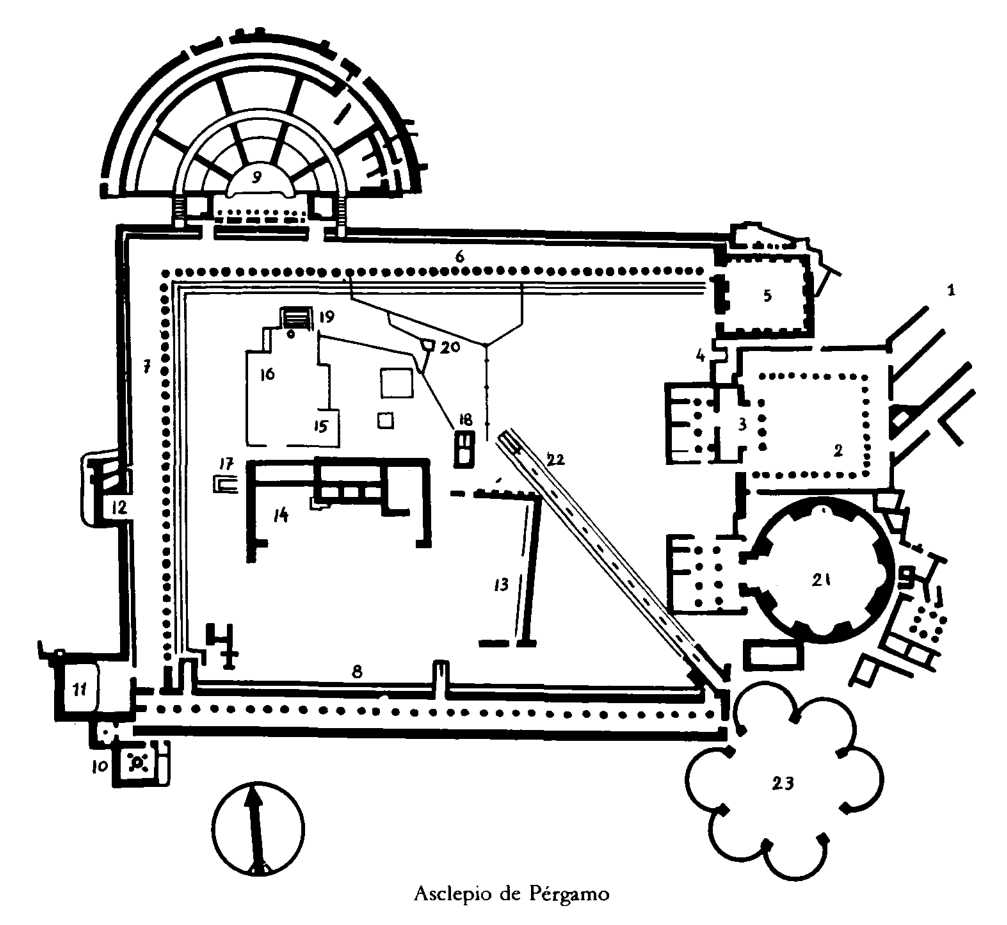
Se calcula que en el siglo II d.C. existían unos 320 *Asklepieia* en actividad, concentrados en su mayor parte en el Oriente (Atenas, Corinto, Ergas, Delos, Cos). Pero de todos ellos el santuario de Asclepio en Pérgamo era el más prestigioso, por encima incluso de los de Cos o Epidauro. El santuario fue embellecido primero por Domiciano y después por Trajano. Pero fue Adriano quien más hizo por él, confiriendo en el año 123 a Pérgamo el título y los privilegios de metrópolis y ordenando construir nuevas y suntuosas instalaciones dentro del recinto sagrado.

Se llegaba al santuario por una vía sagrada de 820 m de longitud que, flanqueda por columnas, llegaba a los propileos. De aquí se accedía a un patio de enormes proporciones (110 x 130 m) rodeado por tres de sus lados de pórticos corintios. Finalmente desde uno de ellos se podía pasar al santuario propiamente dicho que constaba de tres partes: a) al norte, una gran sala rectangular que hacía las veces de biblioteca pero también de lugar destinado al culto imperial (en ella estaba emplazada una estatua de Adriano deificado, hoy en el museo de Bergama); b) al sur, los propileos comunicaban con el templo de Zeus Asklepios, levantado en el año 150 d.C. por el cónsul L. Curpius Pactumeius Rufinus; dicho edificio constaba de un propileo *tetrástilo* y un templo circular de 23 m de diámetro con siete nichos, suelo y paredes de mármol polícromos, quizá arquitectónicamente relacionado con el Panteón de Roma.

Alrededor del patio central existían salas de reunión, letrinas y un teatro con capacidad para 3500 personas. En su interior, un «jardín sagrado», obra de Rufinus, baños y fuentes y salas de incubación (que remontan a la época helenística); un túnel de 80 m de longitud comunicaba el ábaton con la sala de las seis exedras.

Durante la época romana, Pérgamo no perdió la costumbre de celebrar en su *Asklepeion*, ceremonias litúrgicas en honor del dios: los *Asklepieia* (concursos gimnásticos y musicales) y los *Pantheia* (culto a «todos los dioses» agrupados en torno a Asclepio).

Una divinidad de características muy similares a Asclepio —especialmente por su función curadora— es Serapis, cuya presencia en muchos *Asklepieia* (Epidauro, Pérgamo) fue habitual. Ambos dioses eran incluso representados de forma muy parecida: Serapis es un dios de la salud que salva de los peligros a los hombres, los protege y ayuda en sus aspiraciones; como Asclepio, también se manifiesta a sus fieles en



Asclepio de Pérgamo

1.—Vía sagrada. 2.—Patio. 3.—Propileos. 4.—Altar de Artemis. 5.—Biblioteca. 6.—Galería norte. 7.—Galería oeste. 8.—Galería sur. 9.—Teatro. 10.—Letrinas. 11.—Sala grande. 12.—Habitación. 13.—Cimientos antiguos. 14.—Sala de diagnósticos. 15.—Primer Templo. 16.—Rocas. 17.—Pilón labrado en la roca. 18.—Fuente. 19.—Estanque en mármol blanco. 20.—Fuente sagrada. 21.—Templo de Asclepio. 22.—Corredor sagrado. 23.—Templo de Telesforo.

sueños y oráculos. El propio Arístides entró por primera vez en contacto con el dios en Egipto, en el año 142.

Ya nos hemos referido a su más importante santuario, el Serapeion de Alejandría. Adriano llevó a cabo intensos trabajos de reconstrucción del edificio anterior levantado por Ptolomeo III, que había sido seriamente dañado durante la revuelta judía (115-116). El templo sufrió, de nuevo, un incendio en el año 181, bajo Cómodo, y fue reconstruido parcialmente por el emperador Caracalla, que «enfermo de cuerpo y alma», según dice uno de sus biógrafos, lo visitó personalmente en el 215 d.C.; la devoción de este emperador por el dios explica también sus frecuentes visitas al templo de Serapis en el Quirinal. La destrucción del Serapeion por los cristianos en el 391 d.C. tuvo hondas repercusiones por su valor simbólico como reducto del paganismo.

De igual forma también el santuario de Serapis en Canopo, a escasa distancia de Alejandría, era, según nos dice Estrabón, frecuentado por la alta sociedad romana:

> Hay allí un santuario de Serapis, rodeado de una gran vegetación que produce curaciones, hasta el punto de que los hombres de alto rango le tienen confianza y practican la incubación por su cuenta o por la de otros (XVII 1 17).

El texto de Estrabón es interesante porque alude a la existencia de «intercesores», generalmente adscritos al templo, que soñaban en lugar del enfermo. El mismo Apolonio de Tiana era uno de los más renombrados.

Los adivinos

Al margen de los sacerdotes romanos con funciones adivinatorias (augures, decénviros y harúspices) y del personal de los grandes santuarios oraculares, durante el Imperio —particularmente en las provincias greco-orientales— circularon libremente otros profesionales, adivinos inspirados, que al igual que los profetas del judaísmo, no tenían una especial vinculación con los lugares sagrados y ofrecían sus servicios de forma itinerante.

Durante el Imperio, la menor vigilancia o represión de la adivinación en las provincias latinas de Occidente (sobre todo de la Germania y la Galia) explica una mayor presencia del profetismo femenino que fue aprovechado por los jefes militares e, incluso, por los emperadores romanos, para reforzar sus proyectos con apoyos divinos.

Desde los comienzos de la dinastía julio-claudia muchos de sus más ilustres miembros, como Druso, se sirvieron de las dotes de las profetisas germanas durante la conquista del *limes* septentrional. El emperador Vitelio también obedecía las prescripciones de una mujer de la tribu de los catos para que su reinado fuese duradero.

Pero uno de los casos más renombrados fue, a finales del siglo I d.C., el de la adivina germana Véleda, perteneciente a la tribu de los brúcteros. Su figura debemos situarla entre los años 69 y 70 d.C., dentro de la revuelta galo-germánica encabezada por el bátavo Julio Civil, ciudadano romano y prefecto de las tropas auxiliares. Véleda fue una auténtica inspiradora religiosa y consejera política del jefe bátavo; su prestigio vino dado precisamente por el cumplimiento de sus predicciones durante estos primeros años: los éxitos de los germanos y el exterminio de las legiones romanas.

Pronto Véleda, respetada por las tribus germanas e incluso por el propio Civil, fue reclamada como árbitro, ante la que se sancionaban los pactos, recibiendo todo tipo de muestras de reconocimiento: prisioneros (como el propio legado de la legión Manio Luperco) o regalos tan asombrosos como la trirreme pretoriana capturada por los germanos.

La santidad de este personaje femenino, considerado por muchos, según observa Tácito, como una diosa, explica las medidas adoptadas para mantenerla aislada. Tácito dice que los legados enviados por los tencteros no pudieron hablar personalmente con ella pues «estaba en una alta torre y un elegido entre sus allegados llevaba las consultas y las respuestas como si fuera el intermediario de una divinidad» (*Historias* IV, 65, 4).

Pero en el año 78 d.C. Véleda fue capturada durante la victoriosa expedición de Rutilio Gálico en el Bajo Rhin y trasladada posteriormente a Roma. Es probable que la adivina germana fuese exhibida en el triunfo de Gálico, pero después fue recluida en algún templo próximo a Roma donde pasó sus últimos años.

En una época —como la flavia— en que Roma se abría a nuevas formas de adivinación, las dotes oraculares de Véleda no debieron ser desaprovechadas. Algunos autores, con mucho fundamento, han considerado que su carisma fue puesto al servicio de Roma en la mediación entre los pueblos germánicos hostiles. Algunas de estas hipótesis han sido felizmente corroboradas por el hallazgo en 1926 de una inscripción en la localidad latina de Ardea, estudiada por M. Guarducci. En ella Véleda, calificada como *parthénos* (virgen), se aproxima mucho a las sibilas griegas.

Dión Casio nos ofrece una noticia suplementaria: Domiciano honró también a una virgen de nombre Ganna, sucesora en cierta forma de Véleda, conocida como ésta entre las tribus celtas por sus dotes oraculares.

Hace algunos años fue dado a conocer un *óstrakon* hallado en Elefantina (en el Alto Egipto), datado en el siglo II d.C., en el que junto a nombres de militares y civiles romanos aparece el de *Baloyboyrg Sénoni sibylla*; se trata de una profetisa, llamada Walaburg, perteneciente al pueblo germano de los semnones, que debía de formar parte del séquito oficial romano en la zona.

A partir del siglo III, las profetisas germanas fueron poco a poco siendo sustituidas por las druidas o druidesas celtas, emparentadas en cualquier caso con aquéllas. La *Historia Augusta* las menciona por primera vez bajo el gobierno de Alejandro Severo, a quien una de ellas anunció su muerte (*Alejandro Severo,* 60, 6). Posteriormente otros emperadores como Aureliano o Diocleciano tuvieron también encuentros con estas adivinas celtas.

De las provincias greco-orientales surgieron, como en el pasado, una variedad aún mayor de adivinos. Merece citarse, ante todo, la figura del intérprete de sueños (*oneiropólos*), conocido en Roma como *interpres somniorum*. Éstos generalmente ofrecían sus servicios de forma itinerante, valiéndose de unas tablillas que contenían el significado simbólico de los sueños; solían tener fama de charlatanes y embaucadores y su clientela era de modesta condición social. Su práctica nunca tuvo un reconocimiento por parte de la mántica oficial, siendo considerada como una actividad marginal.

No obstante, algunos de ellos escribieron tratados que alcanzaron gran difusión. Tal fue el caso, en el siglo II d.C., de Artemidoro de Daldos, cuya obra, *La interpretación de los sueños*, tuvo una favorable acogida incluso en Roma e Italia. Son los sueños de valor profético (*óneiroi*) y no los que carecen de mensaje premonitorio (*enypnia*) los que son tratados y clasificados en este tratado. Sin embargo, su obra descansa sobre una rica tradición oniromántica que remonta a la época clásica griega.

Pero fue en el ámbito de la adivinación natural o inspirada donde el Oriente se impuso en mayor medida. Las sibilas, de las que Pausanias cita más de cuarenta en todos los puntos del Imperio, no perdieron protagonismo respecto a épocas pasadas. Como sucedió en la época helenística, también durante el periodo romano circularon colecciones escritas atribuidas a ellas, sumamente populares, que gozaron de excelente reputación; así se desprende el interés que esta literatura suscitó entre los autores judíos y cristianos. Junto a ellas también existían los bakides, si bien en menor número; Clemente de Alejandría cita sólo los del Ática, Beocia y Arcadia.

Los *cresmologoi*, que coleccionaban e interpretaban oráculos de sibilas o de bakides, también son conocidos a comienzos del Imperio siendo citados por Filón de Alejandría. Están muy relacionados con los *exegetai* que aclaraban los orácilos más ambiguos u oscuros dictados por los santuarios, por lo que solían vivir cerca de ellos.

Aún más populares eran los *engastrimythoi*, citados por autores como Luciano y Plutarco (que también los llama *pythones*). Suelen ser equiparados a los ventrílocuos, si bien algunos autores los consideran más próximos a un médium en estado de posesión; sus voces extrañas, bajo los efectos del espíritu de la adivinación, reproducían las palabras del dios que los poseía. Los cristianos no dudaron en considerarlos poseídos por un *daimon*. En los *Hechos de los Apóstoles* se cita a una muchacha, probablemente esclava, poseída por el *pneuma pythóna*:

> Se dio el caso de que, yendo nosotros al rezo, nos salió al encuentro una muchacha que tenía un espíritu de adivinación y proporcionaba a sus amos muchas ganancias adivinando. Yendo ella detrás de Pablo y de nosotros, gritaba: «¡Estos hombres son esclavos del Dios Altísimo, que os anuncian el camino de salvación!». Esto lo venía haciendo muchos días. Pablo, indignado se volvió y dijo al espíritu: «En el nombre de Jesucristo te mando salir de ella!» Y en aquel mismo instante salió (*Hechos de los Apóstoles,* 16, 16-18).

Los sirios eran especialmente conocidos por sus cualidades proféticas. Recordemos a la mujer siria que, poseída por el espíritu divino, seguía a Alejandro; al esclavo sirio Euno, que incitaba a la revuelta bajo el pretexto de recibir una revelación divina; o a Martha, la vidente siria que acompañaba a Sila. Aún en el siglo II d.C. Luciano describe también técnicas adivinatorias de los sacerdotes de Dea Syria, mientras danzan al son de la flauta:

> Dejando atrás varias chozas, llegan a la casa de campo de un rico propietario, y ya a la entrada se anuncian con estrepitosos y discordantes alaridos; luego, irrumpen dentro como fanáticos, hacen largas reverencias entre lúbricas contorsiones, formando círculos con sus cabellos sueltos; a veces concentran en sí mismos su furor, mordiéndose la carne y acabando cada cual por clavarse en el brazo el puñal de doble filo que llevaba. Entretanto, uno de la cofradía se distingue por su acentuado frenesí: arrancaba del fondo de su corazón frecuentes suspiros y, como sí en su persona rebosara el espíritu divino, fingía sucumbir a un delirio irresistible: como si ante la presencia de la divinidad no debieran superarse a sí mismos, sino, al contrario, empequeñecerse y enfermar (Apuleyo, *Metamorfosis* VIII, 27, 4-6).

No debemos olvidar que también las religiones mistéricas, como la religión metróaca o el dionisismo, se sirvieron de prácticas proféticas. Plutarco, en su *Diálogo sobre la Pitia,* considera dichas técnicas proféticas propias de los sacerdotes y devotos de Cibeles, Serapis o Dea Syria.

La astrología

La astrología llegó a Roma ya en época helenística favorecida por el creciente interés que despertaba la ciencia griega. Ennio cita en una de sus obras a los astrólogos (junto a otros adivinos), pocos años antes de que el pretor peregrino Cn. Cornelio Hispalo ordenara, mediante un edicto, expulsarlos de Roma e Italia en un plazo de diez días (139 a.C.).

Pero hubo dos factores que contribuyeron en Roma a su rápida propagación. El primero de ellos fue el apoyo prestado por la filosofía estoica a esta disciplina; cada individuo es, a pequeña escala, un modelo del universo y los fenómenos celestes se dirigen al hombre para que éste pueda leer su futuro. La obra —ya citada— de Posidinio de Apamea (135-51 a.C.), autor de cinco libros sobre astrología, parece haber sido determinante en esa colaboración. Sabemos por el fr. 85 que el sabio griego visitó Gadir para estudiar el fenómeno de las mareas interesado por la influencia de los cuerpos celestes sobre la tierra. No se tardó, pues, en contar con un respaldo científico a la teoría de que el ciclo humano estaba, de la misma forma, sometido a la influencia astral.

Pero también la aristocracia romana se interesó a finales de la República por la astrología. Sila no dudó en incluir en sus *Memorias* las predicciones de los caldeos, y Cicerón recuerda en el *De divinatione* (II, 47) las falsas profecías de los astrólogos sobre la muerte de Pompeyo, Craso y César. No obstante la influencia de esta disciplina era, en el último siglo republicano, pese al interés de Varrón o Nigidio Fígulo, bastante limitada; el término *mathematicus* está ausente aún de la correspondencia de Cicerón que sólo cita el de *astrologus* en una ocasión. Es probable, pues, que ese interés por la astrología se haya centrado, inicialmente, más en su vertiente académica que práctica.

Los emperadores y la astrología

La situación comenzó a cambiar considerablemente a partir de la época augústea. Muchos de los familiares y amigos del círculo de Augusto estuvieron interesados por esta materia; algunos de ellos creían firmemente que su destino estaba determinado por las estrellas que dominaban en la hora del nacimiento. Si analizamos la poesía de Horacio, Propercio u Ovidio encontraremos gran cantidad de alusiones a términos o conceptos astrológicos. En una de sus *Odas*, Horacio hace mención de la similitud entre su horóscopo y el de su amigo Mecenas; los dos, en distintas ocasiones, escaparon al peligro de la muerte y sabemos que, pocos meses después de morir Mecenas, en el año 8 a.C., moría también Horacio.

> Me mire Libra o bien el formidable
> Escorpión como signo dominante
> de mi hora natal o el tirano
> de la onda esperia que es Capricornio
> nuestros astros conciértanse de modo

increíble: a ti Jove el refulgente
te tuteló contra Saturno
el cruel y tardas hizo las alas
de Hado cuando el teatro llenó el pueblo
tres veces con su aplauso crepitante (*Odas* II, 18, 17-24).

Propercio, utilizando tecnicismos difícilmente inteligibles para los profanos, presenta en una de sus *Elegías* al astrólogo babilonio Horo:

> Cosas ciertas te diré, con firmes pruebas, y si no, soy astrólogo que no sabe hacer girar las estrellas en la esfera broncínea. A mí, que soy Horo, me ha engendrado Orope babilonio, descendiente de Arquitas, linaje que se remonta a nuestro antepasado Conón... Ahora han hecho de los dioses medio de lucro y la órbita oblicua, y del jovial astro del padre de los dioses y del violento Marte, y del de Saturno que amenaza cualquier cabeza; de lo que provocan los Peces y la constelación animosa del León, y el Capricornio, bañado en el agua Hesperia (IV, 1, 75-85).

No tardarán en ir surgiendo, en las primeras décadas del siglo I d.C. los primeros tratados latinos de astrología, como las *Astronómicas* de Manilio, ni faltarán traducciones de la obra de Aratos, como la de Germánico. Pero quizá fue la creciente colaboración de los astrólogos con Augusto lo que mejor explique el impulso de esta disciplina. Algo antes de llegar al poder, cuenta Suetonio:

> Durante el periodo de su reclusión en Apolonia, subió [Augusto] un día con Agripa al observatorio del astrólogo Teágenes, el cual prometió a este último —había sido el primero en consultarle— grandes bienaventuranzas casi increíbles; Augusto, temeroso de verse humillado si su horóscopo resultaba menos brillante, guardaba silencio obstinadamente sobre la hora de su nacimiento y se negaba a darla a conocer. A la postre, después de muchos ruegos, facilitó a desgana y vacilando los datos que le pedían y, al punto, Teógenes se levantó de un salto y se postró a sus pies. A partir de este momento tuvo Augusto tanta confianza en su destino que hizo publicar su horóscopo y acuñar monedas de plata con la efigie de la constelación de Capricornio, bajo la cual había nacido (Suetonio, *Augusto*, 94, 12).

Augusto, al margen de sus convicciones personales, no dejó desde entonces de hacer uso de su horóscopo con fines partidistas o políticos. Aún en el año 11 d.C., cuando todos pensaban que su muerte era inminente, hizo publicar una predicción astrológica que anunciaba que aún viviría muchos años más (Dión Casio LVI, 25, 5).

Sus sucesores mantuvieron la costumbre de las consultas astrológicas, haciéndolas cada vez más regulares. Bajo el gobierno de Tiberio, el astrólogo Trasilo, amigo personal del emperador, asume una influencia creciente. Nacido en Alejandría, se estableció en Rodas (donde conoció a Tiberio) antes de llegar a la corte imperial. Casado con una princesa de Commagene, su hijo, Balbilo, astrólogo también, fue frecuentemente consultado por Claudio y Nerón, siendo recompensado con el rango ecuestre por los servicios prestados. Una de las nietas de Trasilo, Ennia, llegó a casarse con Macro, prefecto del pretorio y uno de sus nietos alcanzó el consulado en el año 109.

La activa presencia de los astrólogos en la corte imperial alimentó las ambiciones de poder de las principales familias de la aristocracia romana y pronto los emperado-

res fueron objeto de todo tipo de especulaciones, especialmente en torno a su muerte. Tácito dice del retiro de Tiberio:

> Decían los entendidos en astrología que Tiberio había salido de Roma en una fase de las estrellas tal que le impediría el regreso; ello fue la causa de la perdición de muchos, que se dedicaron a conjeturarle un rápido final de su vida y a divulgarlo (Tácito, *Anales* IV, 56).

De igual forma, Calígula recibió del astrólogo Sulla el anuncio de su muerte. Tanto Nerón, como su madre Agripina, recurrieron tempranamente a la colaboración de los astrólogos. Sabemos que cuando agonizaba el emperador Claudio (54 d.C.), Agripina esperaba, según Tácito (*Anales*, XII, 68, 3) que llegara el momento indicado «por la prescripción de los adivinos caldeos». La muerte del emperador fue dada oficialmente a conocer varias horas después de que ésta se hubiera producido con el fin de que la proclamación del nuevo emperador tuviera lugar en el momento más propicio de la conjunción planetaria, lo que tuvo lugar al mediodía del 13 de octubre del 54. La confianza depositada en el hijo de Trasilo llegó hasta el siguiente extremo, según Suetonio:

> Durante varias noches consecutivas se había dejado ver un cometa, astro que según la opinión del vulgo anuncia un fin cercano a la suprema jerarquía. Inquietado por esta aparición, tan pronto como el astrólogo Balbilo le informó que los reyes acostumbraban a conjurar tales presagios con alguna muerte muy sonada y a desviarlos de su persona para que vayan a dar sobre la cabeza de los próceres, destinó a la muerte a los ciudadanos más conspicuos (Suetonio, *Nerón*, 36).

Tiempo después, los astrólogos informaron al emperador que llegaría un día en que sería destituido del poder, y a su madre, Agripina, de que su hijo la mataría. Las consultas astrológicas de la familia imperial y de destacados miembros de la administración y del ejército para conocer su futuro y el del emperador, eran continuas. Tácito (*Historias* I, 22) dice que «la intimidad de Popea había acogido a muchos astrólogos, pésimo ajuar del matrimonio de un príncipe», y señala también que uno de ellos, llamado Tolomeo, compañero de Otón en Hispania, le había asegurado que sobreviviría a Nerón. Más adelante, al ver cumplida la predicción, le convenció de que estaba llamado al Imperio y que debía marchar contra Galba.

Los Flavios mantuvieron la costumbre de los emperadores julio-claudios de rodearse de astrólogos; Vespasiano mantuvo a su lado a Balbilo, el consejero de Nerón. Suetonio (*Tito*, 9, 2-3), dice de Tito que cuando los astrólogos le presentaron los horóscopos de dos patricios que conspiraban contra él, el propio emperador dedujo de su examen el peligro que se cernía sobre ellos. Por último, Domiciano que, como Tiberio, examinaba los días y las horas del nacimiento de los principales ciudadanos en un ridículo intento de eliminar a sus sucesores, ordenó ejecutar a Mettius Pompusianus del que se conocía en Roma su genitura imperial. Tambien mandó matar al astrólogo Ascletarión, acusado probablemente de haber anunciado la muerte del emperador; las circunstancias son narradas por Suetonio (*Domiciano*, 15).

Siendo joven, los astrólogos habían pronosticado a Domiciano el año y el día último de su vida así como la forma en que debía morir. Pero es probable que él mismo no careciera de conocimientos sobre la disciplina astrológica. La víspera del día en

que fue asesinado, durante un banquete, afirmó que a la mañana siguiente la luna se cubriría de sangre al pasar por el signo de Acuario y que se produciría un hecho de tal magnitud que todos los hombres hablarían de él.

En realidad, la astrología fue una materia común en la formación de los futuros emperadores. La *Historia Augusta (Adriano,* 16) dice de Adriano que se creyó tan entendido en astrología que el día 1 de enero por la noche había escrito ya aquello que podía ocurrirle a lo largo del año. R. Turcan demostró en un trabajo que la fundación del templo de Venus y Roma por Adriano (21 de abril del 128 d.C.) tuvo lugar conforme a cálculos astrológicos.

Lo mismo cabe decir para los emperadores de la dinastía severiana. Su fundador, Septimio Severo, era, según la *Historia Augusta,* un experto en astrología. Siendo todavía legado de legión y deseando contraer matrimonio en segundas nupcias, investigó los horóscopos de las posibles candidatas. Cuando oyó que en Siria había una mujer —Julia Domna— cuyo horóscopo predecía que se casaría con un soberano la pidió por esposa.

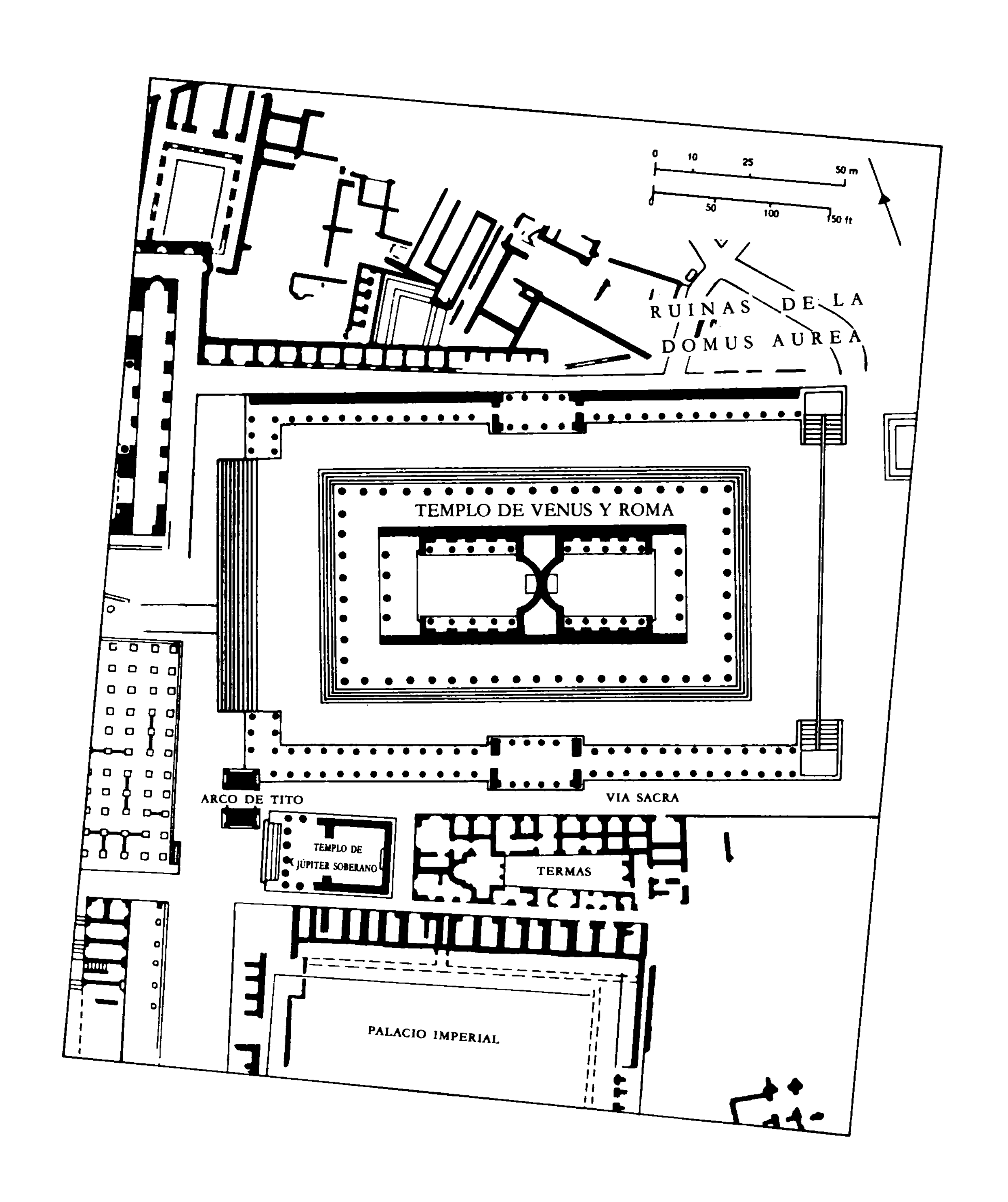
Como en el pasado, también Caracalla ordenó varias ejecuciones tras consultar —dice Dión Casio LXXVIII, 2— los diagramas de las posiciones siderales. Alejandro Severo fundó cátedras de astrología, retribuidas por el Estado en un intento de impulsar dicha práctica al tiempo, quizá, de someterla bajo el control oficial.

La persecución de los astrólogos

Los peligros que para la estabilidad política o la continuidad dinástica suponían las consultas astrológicas (especialmente aquéllas sobre la salud o el futuro del emperador), explican que muy tempranamente el Estado romano las haya equiparado al crimen de *maiestas.* Ya en el año 33 a.C., según sabemos por Dión Casio (XLVI, 25, 5), Agripa ordenó expulsar de la ciudad a los astrólogos y magos y, algunos años después (11 d.C.) el propio Augusto prohibió las consultas a puerta cerrada a cualquier clase de adivino, sobre la muerte de una persona y, desde luego, sobre el futuro del *princeps.* En el año 15 d.C. como consecuencia de la represión de la conspiración de Escribonio Libon, Tiberio dio orden de expulsar de Italia a todos los astrólogos y magos; uno de ellos, L. Pituanius, fue arrojado desde la roca Tarpeya.

Pero dicho *senatusconsultum* no debió ser totalmente efectivo, pues incluso aquellos que habían sido expulsados fueron con frecuencia consultados por correspondencia; Tácito menciona los nombres de algunos ilustres astrólogos en el exilio, como Pammenes, Anteyo, Ostorio y Escápula, estos dos últimos denunciados ante Nerón por escrutar el destino del príncipe. De hecho sabemos que, a partir del principado de Tiberio, miembros de la familia julio-claudia y, en general, de la aristocracia romana consultaron más asiduamente aún a los astrólogos. Cramer cree que dichas consultas formaban parte de la «conversión» de la nobleza romana a la fe en la astrología fatalista. Es evidente que los motivos de dichas consultas podían ser muy variados. Las decisiones políticas más importantes eran tomadas en secreto por el emperador aconsejado por su *consilium* y los astrólogos podían suplir esa falta de información. Pero en general, más que la *curiositas,* fueron las ambiciones y los intereses personales los que primaron en ellas.

Emilia Lépida fue la primera mujer conocida de la aristocracia romana que,



Templo de Venus y Roma.

al consultar a los astrólogos, se vio involucrada —quizá por violar el edicto del año 11 d.C.— en un juicio de *maiestas;* en el año 20 d.C., fue acusada de «especulaciones por medio de adivinos caldeos contra la casa del César» (Tácito, *Anales,* III, 22) siendo declarada culpable y enviada al exilio. El interés de dicha consulta era evidentemente de carácter político; de aquí que algunos autores hayan creído que Emilia consultara a los caldeos pensando en su hermano Mario Lépido al que Augusto llegó a considerar un firme candidato al Imperio.

A este juicio siguió, bajo el gobierno de Claudio, el de Lolia Paulina, otra mujer de gran fortuna, perteneciente a la nobleza romana y casada en el año 38 d.C. con Calígula. En el año 48 d.C. fue acusada por Agripina (que según Tácito había sido su rival en el matrimonio del emperador Claudio) de haber tenido tratos con caldeos y magos y haber consultado el oráculo de Apolo Clario acerca de las nupcias imperiales. Dado que el matrimonio del emperador Claudio afectaba, como es evidente, a su propio futuro, fue hallada culpable siendo desterrada de Italia tras habérsele confiscado sus bienes. Lo más sorprendente es que Agripina (hermana de Calígula, esposa de Claudio y madre de Nerón) denunciara a Paulina por llevar a cabo dichas prácticas, cuando sabemos por las mismas fuentes que ella recurría con frecuencia a las consultas astrológicas sobre el futuro de los miembros de la casa imperial.

Fue ella, probablemente —como sugirió J. P. Martin—, la que mostró a su hijo las ventajas de servirse políticamente de la astrología y, desde luego, quien le dio maestros y pedagogos de origen griego y oriental impregnados de conocimientos astrológicos; merece recordarse, por ejemplo, los nombres de Chaeremon, uno de los más reputados astrólogos de la época y del mencionado Balbilo. Éste, según J. Gagé, fue quien en el año 41 d.C. profetizó a Agripina el destino político de su hijo, recibiendo por sus servicios la prefectura de Egipto. Por lo demás, Séneca asegura que los astrólogos predecían a cada instante la muerte de Claudio.

En el año 52 d.C. Furio Camilo Escriboniano fue desterrado por haber consultado a los caldeos sobre el fin de Nerón. La tradicional enemistad entre la familia Julio-Claudia y la de los Camilos Escribonianos explica quizá la consulta de Furio Camilo y de su madre, Vibia, desterrada con anterioridad tras la ejecución de su marido.

Del peligro de estas consultas y la proliferación de los astrólogos en Roma es significativo el hecho de que en aquel mismo año el Senado ordenara una nueva expulsión de los astrólogos mediante un decreto que Tácito, cargado de razón, califica de «tan riguroso como inútil» (*Anales* XII, 52). El apoyo prestado por los astrólogos a Otón durante las guerras civiles del 68/69 explica el enfrentamiento entre su sucesor, Vitelio y estos adivinos:

> Sin embargo no se mostró [Vitelio] con nadie tan inexorable como con los bufones y los astrólogos; bastaba una simple denuncia para que en seguida los sancionara con la última pena sin permitirles defenderse, exacerbado porque, a raíz de un edicto por el que disponía que los astrólogos debían abandonar Roma e Italia antes de las calendas de octubre, apareció fijado en las paredes el siguiente pasquín: «También los astrólogos decretan en bien del Estado que Vitelio Germánico no se halle en ninguna parte en el citado día de las calendas (Suetonio, *Vitelio* 14, 4).

Las expulsiones continuaron bajo los emperadores flavios. Vespasiano, que tenía sus propios astrólogos, no permitió que los demás les consultasen y su hijo Domicia-

no los desterró de Roma en compañía de los filósofos. En suma, desde el año 33 a.C. hasta el 93 d.C. se produjeron más de diez expulsiones, y de los 14 juicios celebrados durante el Alto Imperio por consultas a los adivinos sobre el futuro del emperador, seis de ellos implicaban a los astrólogos.

J. P. Martin demostró que la estabilidad y continuidad dinástica de los Antoninos pudo haber sido decisiva para que disminuyeran sensiblemente el número de consultas sobre el futuro o la sucesión del emperador. De aquí que muchos autores consideren que el clima de inestabilidad política favorecida por los astrólogos concluye con Domiciano.

La astrología popular

Nos hemos referido hasta aquí a la astrología y los astrólogos a los que recurría la alta sociedad romana. Juvenal describe con gran acierto a qué tipo de astrólogo consultaban las mujeres aristócratas o ricas:

> El principal de ellos es el que ha sufrido más destierros... La fidelidad de su arte depende de si sus manos estuvieran atadas y haya permanecido largo tiempo en la cárcel de los campamentos. Ningún astrólogo que no haya sufrido condena tendrá talento... (Juvenal, *Sátiras* VI, 33 ss.).

Quedan excluidos, pues, los muchos «caldeos» o «matemáticos» que, presumiendo de conocimientos astrológicos, ofrecían sus servicios de forma itinerante a la plebe. Los motivos por los que la gente común interrogaba a estos astrólogos eran bien diferentes de los que hasta ahora hemos examinado:

> A éste pregunta tú Tanaquil, sobre la lenta muerte de su madre enferma de ictericia; pero ante todo de ti [del marido] y cuándo enterrará a su hermana y a sus tíos, y si le sobrevivirá su adúltero amante. ¿Pueden los dioses darle algo más?
>
> Éstas, sin embargo, ignoran la amenaza que les manifiesta el siniestro planeta Saturno, y en qué conjunción se muestra Venus propicia, en qué nos resulta perjudicial, y en qué tiempo hay mayor oportunidad para el lucro. Acuérdate de evitar el encuentro con aquella en cuyas manos ves un calendario ya muy ajado, como pingües bolas de ámbar que ya no consulta a nadie, sino que empieza a ser consultada, que cuando su marido se dirige a los campamentos o a la patria no irá junto a él, entretenida por los cálculos de Trasilo (*Sátiras,* VI, 553 ss.).

Tras la sátira de los versos de Juvenal se esconden los principales motivos de las consultas astrológicas populares: el matrimonio y, sobre todo, el futuro de la familia, las enfermedades y la muerte. Pero Bouche-Leclercq está en lo cierto cuando considera que en muchas ocasiones la ***divinandi curiositas*** respondía también a motivos económicos (como, por ejemplo, al deseo de conocer el momento de recibir una herencia). Ammiano Marcelino, en un retrato que recuerda mucho al de Juvenal, describe a un rico matrimonio que decide hacer testamento no sin antes recurrir previamente a los astrólogos para que les revelasen lo que esperaba a ambos antes de morir (Ammiano Marcelino XXVIII, 4, 26).

Un lugar especialmente proclive para las consultas astrológicas, al menos ya en el

Bajo Imperio, fue el circo. Desde el estudio de P. Wuilleumier conocemos las relaciones simbólicas que los romanos establecieron entre las cuatro facciones (identificadas por sus colores) y las estaciones del año, los elementos y los dioses. Así, el verde evocaba la primavera, la tierra, y sus flores, la diosa Venus; el rojo el verano, el fuego, el dios Marte; el azul el otoño, el aire del cielo o el agua del mar, Saturno o Neptuno; el blanco el invierno, el aire y los vientos céfiros, Júpiter. El hipódromo era concebido como un mundo en miniatura: la arena simbolizaba la tierra, como el *euripus* (fosa cubierta de agua que rodeaba el Circo Máximo), el mar; el obelisco, situado en el centro, estaba consagrado al sol; el circo mismo forma un círculo como el año; las doce puertas de las *carceres*, los doce meses del año; cada carrera se compone de siete vueltas como los siete días de la semana; las veinticuatro carreras de cada fiesta se corresponden con el mismo número de horas del día.

Ello explica las continuas menciones —desde Cicerón— de astrólogos en las inmediaciones del circo, siendo los aurigas y los espectadores, deseosos de conocer la suerte de la carrera, sus mejores clientes. De igual forma que, al nacer un niño, los astrólogos se tomaban cierto tiempo para hacer sus cálculos antes de revelar a los padres su futuro, cuando los aurigas subían a los carros realizaban en breves minutos el horóscopo que descubría al equipo ganador.

La literatura astrológica

Teniendo presente la distinción entre quienes cultivaron la «ciencia» de la astrología y quienes la explotaron económicamente, conviene señalar que los astrólogos romanos nunca llegaron a destacar, eclipsados por su colegas orientales. Incluso los tratados sobre astrología que se divulgaron en el Imperio eran casi todos ellos de origen griego, egipcio o sirio.

Merece subrayarse el auge que en el siglo II d.C. tuvieron ciertas compilaciones como los *Apotelesmata* de Pseudo-Manetón, las *Antologías* de Vettius Valens y, sobre todo, los *Tetrabiblos* de Claudio Ptolomeo. Esta última fue decisiva como demuestra el hecho de que siendo escrita en la Alejandría de finales del siglo II d.C., el sistema astrológico propuesto en ella por Ptolomeo tuviera vigencia hasta el siglo XVI.

La obra apoya la astrología sobre un sistema de precisas correspondencias geométricas, derivándola de una serie de deducciones lógicas. Lo más destacado es el esfuerzo de los *Tetrabiblos* por distinguir la astrología de la astronomía: Ptolomeo rechaza la astrología de su tiempo, esotérica y ocultista, impartida por charlatanes incompetentes y la rehabilita esclareciendo la naturaleza de sus sincronías, rectificando y sistematizándola bajo nuevos presupuestos. En su planteamiento general divide la astrología en «universal» y «genetliaca» o «individual»; nada hay que no sea determinable en la vida de los hombres (sexo, salud, carácter, duración de la vida, etc.) a condición de establecer con precisión y exactitud el momento del nacimiento.

En este sentido Ptolomeo reconoce que la influencia astral se ejerce sobre el semen, sobre el embrión y sobre el feto; pero será definitivamente la naturaleza la que dará impulso al parto sólo cuando las condiciones celestes sean parcialmente similares a las de la concepción. La importancia del momento del parto es claramente puesta de manifiesto en el siguiente pasaje:

> Si bien se puede definir un origen [del hombre] primario y otro secundario, sólo en relación al tiempo la importancia del nacimiento es secundario, pero en sustancia éste es igual e incluso mayor respecto a la concepción... La criatura, en el momento del nacimiento, adquiere muchos elementos que antes, en el vientre de la madre, no tenía, los caracteres típicos de la naturaleza humana, como la posición erecta del cuerpo (*Tetrabiblos* III, 2, 20 ss.).

Aún en el siglo IV d.C., antes de convertirse al cristianismo, Fírmico Materno defendía en su *Mathesis* la «simpatía» profunda entre el microcosmos humano y el macrocosmos en torno a él.

No obstante, también existieron durante el Imperio firmes detractores de la astrología, como los epicúreos (por considerar que se trataba de un duelo entre razón e ilusión) o los propios cristianos (que aun creyendo en el poder de los astros afirmaban que Cristo era incluso más poderoso). Fuera de esos grupos, un autor como el médico Sexto Empírico, cuyo acmé podemos situar entre los años 180-190 d.C., denunció en su tratado *Contra la astrología*, la imposibilidad de determinar el horóscopo en el momento de la concepción o del nacimiento, tal y como pretendían, según hemos visto, las distintas escuelas astrológicas. La medicina, dice en él, ignora el instante preciso de la concepción del hombre tanto por el comportamiento diverso del semen como por la diversidad de las funciones fisiológicas femeninas y, por consiguiente, resulta imposible determinar cualquier previsión de futuro basada en ese instante. De igual forma critica la posibilidad de que pueda establecerse el horóscopo tomando como base el parto, bien porque no existe acuerdo sobre el hecho que lo marca, bien porque tal acontecimiento está sujeto a una multiplicidad imponderable de circunstancias que él enumera.

La obra de W. Gundel, *Astrologumena,* encargada para el *Handbuch der Altertumswissenschaft* y continuada por su hijo H. G. Gundel, da una idea de la rica y abundante literatura astrológica, de origen griego o greco-oriental, que fue conocida durante el Imperio.

Hechicería, magia y teúrgia

Bajo el nombre genérico de magia se agrupan tal diversidad de prácticas, que parece conveniente distinguir dentro de ella tres niveles de menor a mayor cualificación: la hechicería, la magia y la teúrgia. Disponemos afortunadamente para esta época de una abundante documentación (papiros, tablillas de imprecación, amuletos).

En su conjunto las técnicas mágicas aumentan, respecto al periodo anterior, su radio de acción: curar las enfermedades o proteger de ellas, hacer sufrir a los enemigos, crear o destruir relaciones sexuales, interferir en los resultados de las carreras circenses, establecer relaciones místicas con una divinidad o conocer el futuro.

En casi todos los casos la magia descansaba en dos principios: la homeopatía (o magia simpática), según la cual una determinada acción produce efectos de resultados idénticos (quemar una imagen de cera quemará de fiebre al enemigo; la aspersión de una estatua provocará la lluvia, etc.) y el contagio, basado en el concepto de extensión de la personalidad: se tiene poder sobre una persona si se dispone algo

que pertenezca a ella (un objeto, la impronta del cuerpo en el lecho, incluso su nombre).

La hechicería

A la hechicería ya nos hemos referido en el capítulo anterior. Las hechiceras Canidia, Sagana, Dipsias, Tácita representan, en la poesía augústea, a la hechicería marginal, cuyas prácticas actúan en ámbitos tan diversos como el amor, los maleficios o la necromancia.

Estas *sagae* tienen su continuidad en el siglo II, con figuras como Meroe, la hechicera tesalia de las *Metamorfosis* de Apuleyo, capaz de actuar sobre las fuerzas de la naturaleza, transformar personas en animales, controlar la fuerza del amor o predecir el futuro. El propio Apuleyo fue acusado de haberse casado con una rica viuda recurriendo a prácticas mágicas; se conserva de él un discurso, escrito entre los años 156 y 159, en el que se defendía de tal acusación.

La hechicería recurre al uso de las tinieblas, de la noche, de los bosques, de las víctimas negras y del plenilunio. Destaca también en ella el poder de los nudos (usados en los sortilegios) y de las efigies que se identifican con las personas a las que identifican. Plinio y otros autores confirman el uso de cabellos, uñas, objetos de bronce y, sobre todo, de hierbas, siempre acompañados de fórmulas mágicas y encantamientos en forma de plegaria.

La hechicería facilitaba también a los clientes los amuletos mágicos así como los encantamientos y fórmulas mágicas necesarios para protegerse de las enfermedades.

Hechiceras y magos fueron objeto —como sucedió con los astrólogos— de una persecución oficial cuando sus prácticas ponían en peligro la estabilidad del principado. En general todas las prácticas mágicas fueron consideradas por la legislación imperial como *superstitio*, siendo por tanto ilícitas. Pero la verdadera persecución y represión se produjo cuando existió conocimiento de que eran utilizadas en conjuras e intrigas de corte o en la lucha por el poder.

En el año 33 a.C. los magos fueron expulsados de Italia (junto a los astrólogos) por Agripa, lo que se repitió de nuevo en el 29 a.C. y en el 8 a.C. También muchos de los juicios *de maiestas* celebrados durante la dinastía julio-claudia tuvieron como causa las consultas a los magos sobre el futuro del emperador (*de salute principis*) o de la familia imperial (por ejemplo, los juicios de Pisón, Lépida, Claudia Pulcra, Escauro, Lollia Paulina, Domicia Lépida, Pomponia Graecina, Barea Sorano, etc).

La magia

En el Imperio magia y teúrgia eran consideradas —al igual que la astrología— como ciencias basadas en la observación (aunque ésta sea superficial y rudimentaria). La magia parte del postulado básico de que existe un orden en la naturaleza y unas leyes que la rigen. Pero como «hermana bastarda» de la religión, la magia es capaz de actuar sobre demonios (celestes e infernales) e incluso sobre los mismos dioses mediante el uso de conjuros, talismanes y encantos.

Es probablemente bajo Tiberio cuando aparece —en la legislación imperial—

el término de *magus* por primera vez, aplicado sobre todo a quienes hacían uso del *venenum*.

Para este nuevo periodo contamos con una fuente valiosa, los papiros griegos mágicos que proceden de Egipto (Tebas y El Fayun) y que en su mayor parte están datados en los siglos III y IV d.C. El contenido de estos papiros, publicados por primera vez por K. Preisedanz, es muy variado: unos pertenecen a la magia protectora y apotropaica, otros a la magia maléfica, otros a la magia amorosa y un nutrido grupo de ellos a la magia adivinatoria.

La magia adivinatoria conoció un extraordinario auge durante el Imperio. El mago (llamado en ocasiones *prophétes*) busca, ante todo, obtener el nombre del verdadero dios para utilizarlo en sus fines (Hermes, Helios, Eros, Phoibos-Apolo y Hécate son los dioses mencionados con mayor frecuencia en los papiros), especialmente para dar a conocer el porvenir.

Para ello se vale de diversas prácticas. La primera de ellas, la licnomancia (*lychnomanteia*) o comunicación mántica con la divinidad a través de una lámpara, hace que el mago crea ver a la divinidad para pedirle la revelación:

> Pon una lámpara de hierro en la parte que mira al viento del Este de una habitación pura; pon también una lámpara no pintada de rojo y enciéndela. Que la mecha sea de lino nuevo; enciende el incensiario y después pon a arder incienso sobre leña de vides. Que el muchacho no tenga defecto y sea puro. Fórmula: «*Fisio: Iao: ageanouma: skabaro skasabrosou asabro*, porque yo os pido que en este día, en esta hora justamente, se manifiesten a este muchacho la luz y el sol, Mane-Osiris, Mane-Isis, Anubis, el servidor de todos los dioses, y haz que este muchacho quede en éxtasis y vea a los dioses, a todos los que se presenten a la adivinación. Muéstrate a mí en el acto de la adivinación tú, el dios de grande pensamiento, Hermes Trismegistos...» (PGM VII, 540-577).

La hidromancia (*lekanomanteia*) hace uso —con este mismo fin— de un plato o vaso, generalmente de bronce que, en ocasiones, suele estar escrito con determinados signos en el fondo o llevar líquidos (agua o aceite):

> Cuando quieras tomar oráculo sobre algún asunto, toma un recipiente de bronce, un plato o una taza del tipo que quieras y échale agua: si vas a invocar a los dioses celestes, agua de lluvia, si a los de tierra, agua de mar; si es a Osiris o a Serapis, agua de río; si a los muertos, de una fuente —y coloca el recipiente sobre tus rodillas; vierte aceite de olivas verdes e inclinándote sobre el recipiente, recita la fórmula acostumbrada e invoca al dios que quieras y te contestará y dará explicaciones sobre todo... (PGM IV, 221 ss.).

Una variante de la anterior es la *phialomanteia*, que requiere la utilización de un plato (de Afrodita) lleno de agua y de aceite de oliva y en cuyo fondo se escriben determinadas fórmulas mágicas. Por último, el mago puede suplicar al dios que envíe un sueño profético —para él o para otra persona— durante el que le revelará el pasado o el futuro:

> Di... en dos partes... y frota tu cabeza y baja; luego vete a dormir sin dar respuesta a nadie. «Te invoco a ti, Sabaot y Miguel y Rafael y a ti, poderoso arcángel Gabriel; no vengáis simplemente trayendo visiones falsas, sino que uno de vosotros venga

personalmente y me haga una predicción sobre este asunto *aiai achene Iao.*» Escribe esto sobre hojas... de laurel y ponlo sobre tu cabeza (PGM VII, 1009-1016).

El mago solía con frecuencia adquirir a un *daimon* o a una divinidad asistente (*páredros daimon*) para tenerlo temporal o permanentemente a su servicio. El papiro I enseña cómo capturar al *páredros* y muestra las ventajas de tenerlo a su lado:

> Si le encargas algo, inmediatamente lo hará. Envía sueños, conduce a las mujeres y a hombres sin entidad, destruye, resuelve, levanta vientos de la tierra, transporta oro, plata, cobre y te lo da cuando lo necesitas; él libra de ataduras al encadenado, abre puertas, te envuelve en sombras para que no pueda verte de ningún modo; porta fuego, proporciona agua, vino, pan y los alimentos que quieras, aceite, vinagre, excepto únicamente pescados... (PGM I, 99 ss.).

La magia egipcia ejerció durante el Imperio una fuerte influencia sobre la vida y la religiosidad romanas. Es conveniente volver a recordar, en este sentido, la figura del mago Queremón, preceptor estoico de Nerón y maestro del filósofo Dionisio de Alejandría, al que se le califica de *hierogrammateus* o de *philosophos*. Sus obras se perdieron pero conservamos fragmentos de ellas en autores como Josefo u Orígenes; sabemos por fuentes tardías que uno de sus trabajos, *Hieroglyphica*, ofrecía la interpretación de jeroglíficos egipcios para lectores griegos. Otros trabajos conocidos son *Aigyptiaká* (una historia egipcia citada por Josefo) y *Peri kometon* (citado por Orígenes).

Queremón era un sacerdote egipcio helenizado, director del *Museion* de Alejandría, llamado a Roma como maestro y tutor de Nerón antes de que Séneca asumiese ese papel. En el año 40 d.C. formó parte de la embajada alejandrina desplazada a Roma (y encabezada por Apión) para ser escuchada en la disputa entre alejandrinos y judíos (encabezados por Filón).

Porfirio nos ha transmitido un cuadro idealizado suyo en el que aparece, como otros sacerdotes egipcios, ocupado en el estudio de todas las ciencias y entregado a una vida ascética y de meditación.

Otro célebre mago egipcio fue Zatchlas, sacerdote de Tebas, que en la novela de Apuleyo propone conversar con el espíritu de un muerto:

> Remitámonos a la divina providencia para conocer la verdad. Aquí está un egipcio llamado Zatchlas, profeta de primer orden. Hace tiempo hemos llegado a un acuerdo él y yo (buenos dineros me ha costado) para sacar del infierno un instante al espíritu del difunto y dar vida a este cadáver, con permiso de la muerte... El profeta, atendiendo propicio la plegaria, aplica cierta hierba a la boca del cadáver y otra a su pecho. Luego, mirando a oriente, invoca en silencio al sol en su majestuosa carrera; con este venerable ritual, hizo subir al máximo la expectación de los asistentes ante el prodigioso milagro que se iba a operar. El cadáver cobra vida, pero pierde paz y no desea hablar... pero el profeta, con mayor calor le dice: «¡No! Has de hablar; has de poner en claro ante el pueblo todo el misterio de tu muerte. ¿Crees acaso que mis encantamientos carecen de virtud para invocar las Furias y atormentar tus miembros agotados?» (Apuleyo, *Metamorfosis* II, 29).

La práctica de la necromancia era habitual en Egipto donde eran conocidos ya nigromantes famosos como Nectabios (o Nectanebo), cuya reputación no era menor

que la del mago persa Ostanes. Algunos autores romanos como Lucano hacen por ello de Egipto la patria de la necromancia, lo que viene confirmado también por numerosos papiros mágicos. No obstante no siempre los cadáveres eran buscados para obligarles a revelar secretos del pasado o del futuro; también eran utilizados en la magia de execración o para extraer de ellos las entrañas (hígado) y el feto, con los que poder predecir el porvenir.

Pancrates de Menfis fue, hacia el año 170 d.C., tan famoso como los anteriores. Las fuentes se refieren a él como *hierogrammateus* («escriba sagrado») y sabemos que era admirado por el emperador Adriano a quien acompañó en su viaje por Egipto. Un papiro mágico egipcio (PGM IV, 2445-2470) menciona un sahumerio mostrado por Pancrates a Adriano en el que manifestaba su fuerza divina pues «sedujo en una hora, hizo enfermar en dos horas, mató en siete horas y envió sueños al propio rey demostrando toda la verdad de su magia; y lleno de admiración hacia el profeta mandó que le duplicaran los honorarios».

Luciano de Samosata dice de él que permaneció 23 años de semi-clausura en los subterráneos del templo de Isis, patrona de las artes mágicas, perfeccionando su ciencia. Este mismo autor (*Phil*, 34-35) nos ofrece deliciosos ejemplos de sus *terástia* como el paseo a lomos de un cocodrilo.

Contemporáneo del anterior es Arnufis, al que se atribuyó el célebre «milagro de la lluvia» del año 172 d.C., durante el gobierno de Marco Aurelio. Las legiones romanas, aisladas en las montañas de Panonia y cercadas por los cuados, sin provisiones de agua, vieron cómo, de repente, se desencadenó una tormenta acompañada de abundantes lluvias que permitió a los romanos reponerse y rechazar a los bárbaros. Arnufis pertenecía al cortejo imperial del emperador como *synonta to Marco* (consejero de culto), logrando con sus encantamientos en aquel episodio la intervención de Hermes Aérios (Thot). En el pretorio de Aquileya fue hallada una inscripción, dedicada por Arnufis a la diosa Isis, *Dea Epiphane*, (de la cual el mago era *hierogrammateus*) que se ha fechado en torno al año 168/169, es decir, pocos años antes de aquel célebre suceso.

Sin embargo, de otras provincias romanas también surgieron magos o taumaturgos como fue el caso del célebre Apolonio de Tiana (en la Capadocia), muerto bajo el reinado de Nerva (entre el 96 y el 98 d.C.) y del que sabemos, sobre todo, por una biografía novelada de Filóstrato (170-249 d.C.). Su prestigio alcanzó tal punto que Severo Alejandro le rendía culto en un santuario privado, junto a las imágenes de Cristo, Abraham y Orfeo. Filóstrato trata —inútilmente— de distanciarle de la figura de un *góes* (brujo) y de convertirle en un filósofo. Pero los hechos biográficos presentados por el propio Filóstrato demuestran todo lo contrario: Apolonio hace milagros, resucita muertos, profetiza, expulsa *demones,* aleja las epidemias de peste, realiza prácticas necrománticas, aparece o desaparece súbitamente, etc. El ideal filosófico-ascético de Apolonio, basado fundamentalmente en el neopitagorismo, ocupa un lugar sensiblemente menos importante frente a sus poderes milagrosos.

Según Filóstrato, una aldea de Etiopía, frecuentada por el fantasma de un sátiro, loco por las mujeres (a dos de las cuales había matado ya, desencadenando el terror entre la población), recurrió a los servicios de Apolonio quien ordenó escanciar cuatro ánforas de vino en el abrevadero en el que bebía el ganado:

> Apolonio llamó al sátiro, invocándolo por medio de un conjuro secreto, y éste

no se dejó ver aún, pero el vino bajó de nivel, como si fuera bebido. Y cuando el sátiro hubo acabado de beber, dijo Apolonio: «Hagamos la paz con el sátiro, pues está dormido» y dicho esto, llevó a los aldeanos a una gruta de las Ninfas que distaba apenas un pletro de la aldea, les mostró al sátiro que estaba durmiendo y dijo que se libraran de golpearlo o injuriarlo. Ahora han cesado sus insensateces (Filóstrato, *VA*, VI, 27).

La figura de Apolonio se ajusta bien a lo que los griegos llamaban un *thêos aner* (hombre divino), término apropiado para otros personajes como el citado Alejandro de Abonuteichos o Peregrino Proteo, pero que también se hubiese aplicado en su tiempo a Cristo. Las semejanzas entre Apolonio y Cristo eran percibidas hasta tal punto que un tal Hierocles, gobernador provincial en época de Diocleciano, trató de demostrar en su tratado *Los amantes de la verdad* la superioridad del de Tiana sobre Cristo.

Algunos emperadores también fueron presentados por la propaganda política o sacerdotal como auténticos *theioi andres*. Es el caso, especialmente, de Vespasiano quien durante su estancia en Egipto cumplió diversos milagros como el del devoto de Serapis, ciego y tullido, al que Vespasiano humedeciéndole, con su propia saliva, sus ojos y mejillas, le devolvió la vista (Tácito, *Historias* IV, 81).

La teúrgia

La historiografía moderna reconoce a Juliano como el fundador de la teúrgia. Este personaje, hijo de un filósofo caldeo, escribió en época de Marco Aurelio una obra en hexámetros griegos titulada *Oracula Chaldaïca,* en la que se incluían prescripciones para el culto del fuego y del sol e invocaciones mágicas. Su hijo, Juliano el Joven (o Juliano el teúrgo), es mencionado también como un reputado mago.

La obra de Juliano fue redescubierta muchos años después por Porfirio (232-303), quien escribió un comentario sobre ella y a la que cita continuamente en su *De regressu animae.* Con Jámblico, discípulo de Porfirio, culminará el interés de los neoplatónicos por la teúrgia; su tratado *De mysteriis* utiliza los *oracula* como punto de partida. Posteriormente también el emperador Juliano o el filósofo Máximo de Efeso (discípulo de Jámblico), mantuvieron vivo ese mismo interés. No obstante, hubo neoplatónicos como Eusebio de Mindo que no aceptaron la teúrgia.

Debemos considerar la teúrgia como una magia aplicada a un fin religioso que busca su apoyo en la revelación divina. Las diferencias entre la teúrgia y la magia común son notables: ésta hace uso de nombres y fórmulas de origen religioso para fines profanos, mientras aquélla se sirve de procedimientos propios de la magia vulgar con un fin puramente religioso.

Uno de los recursos más frecuentes de la teúrgia fue la adivinación, distinguiéndose en ella —como hizo Dodds— dos ramas. La primera es la *telestiké* teúrgica, es decir, la consagración y animación de estatuas mágicas para procurar oráculos; se apoya en una simpatía natural que comunica las estatuas con los dioses. Aunque Juliano escribió ya una obra titulada *Telestiká*, y su práctica estuvo en auge sobre todo en los siglos III y IV, su origen remonta al Egipto faraónico. El filósofo Máximo de Éfeso, según narra Eunapio, hizo reír a una estatua de Hécate y logró que las antor-

chas de la diosa se encendieran solas, todo ello antes de que ésta comenzara a profetizar.

La otra rama de la teúrgia, empleaba el trance de un médium. Mientras la *telestiké* inducía la presencia de un dios en un receptáculo inanimado, como era la estatua, esta otra rama se proponía encarnarla temporalmente en un ser humano. Sabemos por Proclo que el consultante y el médium se revestían de túnicas y cinturones especiales, apropiados a la divinidad que se deseaba invocar. No todas las personas podían alcanzar la condición de médium; Jámblico habla de personas jóvenes y más bien simples, mencionando particularmente a niños y campesinos.

Los síntomas del trance variaban de unas personas a otras: insensibilidad al fuego, inmovilidad absoluta, convulsiones corporales, alteraciones de la voz, etc. Los dioses no solían suministrar pruebas de su identidad, de forma que era difícil distinguir al dios de un *daimon* o de un alma humana. Jámblico, según Eunapio, desenmascaró a un supuesto Apolo bajo el que se ocultaba el espíritu de un gladiador.

Durante el siglo IV, la Iglesia mantuvo una doble actitud frente a la magia y a la teúrgia: por una parte creía en su efectividad, considerándola obra de demonios hostiles al reino de Dios y a la salvación de los hombres; pero por otra, prohibía su práctica a los fieles cristianos y recomendaba luchar contra ella por medio de la ascesis. Constantino promulgó un edicto (*CTh* IX, 16, 3) por el que castigaba con severas sanciones la magia que atentara contra la salud de otras personas o que fuera capaz de seducir amorosamente, pero no consideraba punible aquella otra que mantenía los cuerpos alejados de enfermedades o que protegía los trabajos agrícolas de las inclemencias atmosféricas.

Por otra parte, la Iglesia ofreció alternativas en materia de prodigios y milagros operados por los magos y teúrgos. En Peneas, a los pies de una estatua de Cristo, crecía una palmera utilizada como remedio para todo tipo de enfermedades; los clérigos fabricaron sus propios amuletos hasta que el canon XXXVI del concilio de Laodicea lo prohibió. La mayor parte de los santos, como Antonio —según sabemos por la biografía escrita por Atanasio— realizaban todo tipo de prodigios y milagros. El culto a los mártires (ya desde el siglo II) se asoció a las prácticas mágicas, especialmente cuando sus cuerpos seccionados fueron utilizados como reliquias.

Los cultos orientales

Consideraciones preliminares

Fue F. Cumont, a comienzos de siglo, quien con su obra *Les religions orientales dans le paganisme romain* (París, 1906-1929) inició los estudios sobre la penetración de los cultos egipcios, sirios y anatólicos en Roma y en el Imperio. A partir de 1950 una colección moderna —los *Études Preliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain*— publicada en Leiden bajo la dirección de M. J. Vermaseren (hasta 1986), viene recogiendo por regiones o provincias los testimonios y documentos de dicha difusión.

En los últimos años los estudiosos vienen haciéndose varias reflexiones, en particular sobre la diversidad del fenómeno. La arqueología y la epigrafía, así como las fuentes escritas, atestiguan la devoción popular por Isis y Serapis, Cibeles y Atis,

Adonis, Atargatis, Baal o Mitra, pero dichos cultos distan mucho de caracterizarse por la homogeneidad y uniformidad que a veces se ha atribuido a sus liturgias y a sus doctrinas. Es ciertamente difícil agrupar bajo un mismo concepto realidades de naturaleza tan diversa. En primer lugar, porque las religiones orientales no fueron conocidas a un tiempo en Roma: mientras Cibeles llegó a la Urbs a finales del siglo III a.C., otros dioses como Elagabal o Júpiter Dolichenus no recibieron culto de la población romana hasta entrado el siglo III d.C.

También debemos tener presente que algunas divinidades orientales sufrieron —antes de darse a conocer en Roma— una «filtration hellénique», en expresión de R. Turcan, influencia que se manifiesta no sólo en su representación iconográfica o en el formalismo de su liturgia, sino en la estructura misma de las ceremonias iniciáticas. De aquí que este gran historiador prefiera hablar de religiones de origen oriental o de religiones greco-orientales.

Igualmente la naturaleza y el transfondo mítico de las distintas religiones englobadas bajo el término de «orientales» no es común a todas ellas. Autores como J. Bayet dintinguieron, dentro de las religiones orientales, las que se basan en resurrecciones vegetales y se sitúan, por lo tanto, en un plano biológico (como los cultos de Deméter y Dioniso, Isis y Osiris), de aquellas otras que se fundan en una visión cósmica del mundo y adjudican a los ciclos de renovación de los astros un valor esencial (como los cultos solares sirios o la religión mitraica). Eso explica que ni las iniciaciones de los fieles ni las promesas de salvación isíaca y mitraica, por ejemplo, tuviesen apenas algo que ver entre sí.

J. M. Pailler se pregunta, en un reciente trabajo, lo que tienen en común la Isis egipcia de los itálicos y de los griegos de Delos con el Mitra de los campamentos germanos, o el Júpiter Dolichenus del ejército con la Isis de las *Metamorfosis* de Apuleyo. Incluso una misma divinidad fue concebida de formas muy diferentes, según el tiempo y el espacio: la *Isis lactans* tiene ciertamente poco en común con la Isis contaminada de neoplatonismo y magia que nos presenta Apuleyo.

Otra reflexión en torno a esta misma cuestión se centra en medir o valorar la importancia de las religiones orientales frente a otras formas de religiosidad conocidas en el Imperio romano. En este sentido han sido J. Toutain y, más recientemente, R. Mc Mullen (*Paganism in the Roman Empire*, Yale, 1981), quienes han ofrecido una respuesta más contundente. El estudio estadístico de McMullen, con base en los índices del C.I.L., muestra con absoluta claridad que las divinidades orientales (Isis y Serapis, Cibeles y Júpiter Dolichenus) ocupan los últimos lugares entre los quince grandes dioses venerados en las provincias latinas del Imperio. Son, pues, las grandes divinidades tradicionales (Júpiter, Mercurio, Hércules, Fortuna, Liber, Marte, Diana, Silvano, Sol-Mitra, Venus, Esculapio y Apolo) las que reciben el mayor número de testimonios de veneración. Si, como propuso G. H. Halsberghe (E.P.R.O. 23), los cultos del Sol y de Mitra deben ser disociados (culto solar y religión mitraica no tienen por qué ser identificados), el dios iranio ocuparía también los escalones inferiores de esta relación.

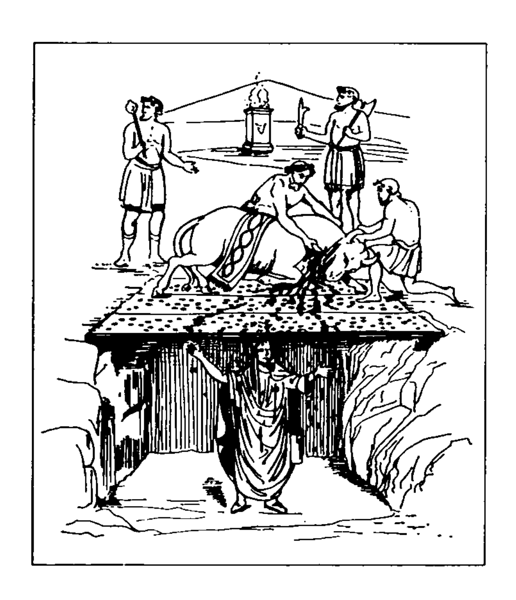
Parece, pues, un hecho incontestable que las religiones orientales, incluso en el siglo III, representaron en el Imperio a una población minoritaria frente al resto de la población apegada al viejo paganismo romano. Muchos de los esclavos (particularmente de origen oriental) y ciertos profesionales (como comerciantes, marinos, soldados) se caracterizaron por su devoción hacia estas divinidades venidas del «ex-

terior»; pero un amplísimo sector de la población del Imperio —el campesinado especialmente— nunca llegó a conocer —al menos en profundidad— los ritos y cultos orientales.

Partiendo de esta debilidad, en términos «cuantitativos», de los cultos orientales, otra cuestión bien distinta es el interés «cualitativo» de sus manifestaciones, como, por ejemplo, la influencia iconográfica de cada una de esas divinidades.

Por último, el citado Pailler, propone abrir una nueva vía de investigación: la del «destinée historique» de estas religiones desde su origen oriental hasta su absorción —y posterior desaparición— por la sociedad romana en vías de cristianización. Dicho investigador ofrece como ejemplo el culto de Cibeles y Attis en la Galia de los siglos II y III, en el que aprecia que las características llamadas «orientales» (cofradías, misterios, aspiración a la inmortalidad) son mucho menos importantes que las «manifestaciones oficiales»; así parecen probarlo, al menos, dos hechos: la participación en los cultos mistéricos de sacerdotes, magistrados y sevires augustales, y la estrecha relación entre el culto metróaco y el culto al emperador. En este sentido es sobradamente conocido el recurso al taurobolio cuando la salud del emperador (o de algún miembro de la *domus divina*) atravesaba periodos de crisis. El primer taurobolio imperial está atestiguado en Lyon en diciembre del año 160 y, desde entonces, su celebración se multiplicó, sobre todo entre los años 198 y 209, interrumpiéndose definitivamente en el 249. La diversidad de cultos orientales conocidos en el Imperio a lo largo de un dilatado periodo de tiempo nos obliga a realizar, siguiendo un criterio de procedencia geográfica, un rápido recorrido por los principales.

De las antiguas divinidades griegas fue Dioniso, sobre todo, quien gozó durante el imperio de mayor popularidad, como demuestran las numerosas asociaciones dionisíacas existentes, en cuyo seno seguían realizándose ceremonias iniciáticas. Escenas relacionadas con el dios aparecen frecuentemente esculpidas en los sarcófagos, si bien no es fácil saber si aquéllas simbolizaban la esperanza en una vida de ultratumba. Una inscripción de Tusculum (Italia) pone al descubierto la organización de una



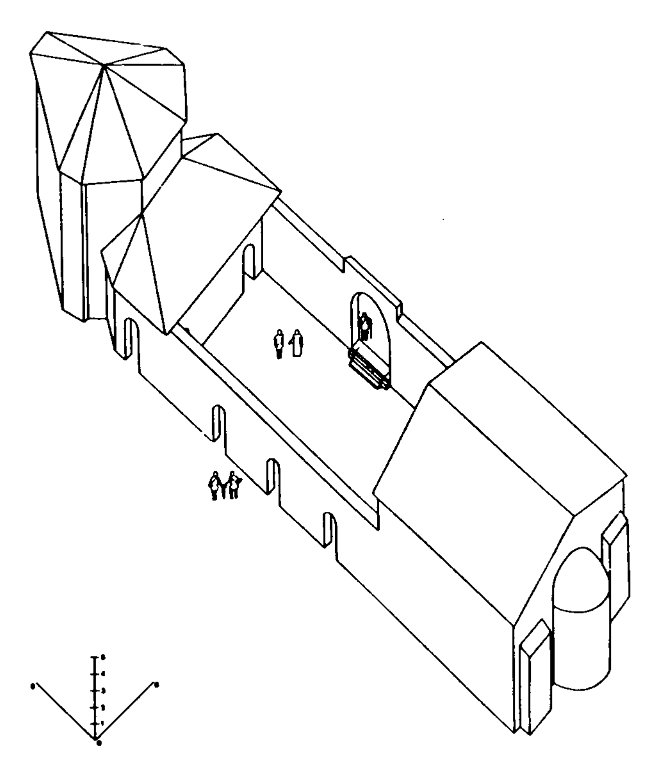
Taurobolio (reconstrucción de M. J. Vermaseren).

asociación dionisiaca integrada por cerca de cincuenta miembros, parientes, esclavos, amigos y clientes de una familia senatorial de origen griego.

De la antigua Frigia cabe destacar —para esta época— a dos divinidades: Sabazio y Cibeles. Sabazio, que aparece ya en la Atenas del siglo v a.C. como dios orgiástico, fue tempranamente conocido en Roma, cuyas autoridades prohibieron en el año 139 a.C. su culto; algunos autores han sugerido la posibilidad de que Sabazio hubiera sido entonces confundido con Yahwe. En el siglo II d.C. alcanzó gran popularidad en las provincias danubianas. En Roma su culto dejó una huella particularmente interesante en la tumba de Vicentius (quizá del siglo III d.C.) en la que existen escenas de banquetes y de juicio de ultratumba, que algunos autores han interpretado como ceremonias de influencia cristiana.

De la «Gran-Madre de los dioses», Cibeles, cabe recordar, para la época imperial, la atención prestada a su culto por el emperador Claudio, quien se preocupó de fortalecer y prolongar sus fiestas, las Megalensia (del 15 al 27 del mes de marzo); éstas debieron poner también un especial acento en la resurrección de Attis. Probablemente bajo su mandato los ciudadanos romanos tuvieron acceso a algunas funciones sacerdotales reservadas exclusivamente —hasta entonces— a los *galli* de origen frigio; no obstante, se mantuvo a este sacerdocio la prohibición de castrarse, por lo cual se recurrió frecuentemente a un sacrificio de sustitución (los testículos eran cortados a un animal).

También es preciso señalar la asociación a dicho culto del ritual del *taurobolium*,



Santuario sirio del Janículo (según R. Meneghini).

que Prudencio (*Peristephanon*, 10, 1006-1050), interpretó como un bautismo de sangre, lo que recientemente ha sido cuestionado por algunos autores. El sacrificio del toro podía ser celebrado tanto a beneficio de la salud del emperador como a la del sacrificante y tenía una validez de veinte años. Dicho «bautismo» era recibido por el fiel dentro de una fosa, sobre la cual era degollado un toro.

El más antiguo altar taurobólico conocido es el de Lyon (CIL XIII, 1751) que conmemora, a su vez, un taurobolio celebrado en el año 160 en el *Phrygianum* del Vaticano, para consagrar —probablemente— al primer *archigallus* de aquella ciudad.

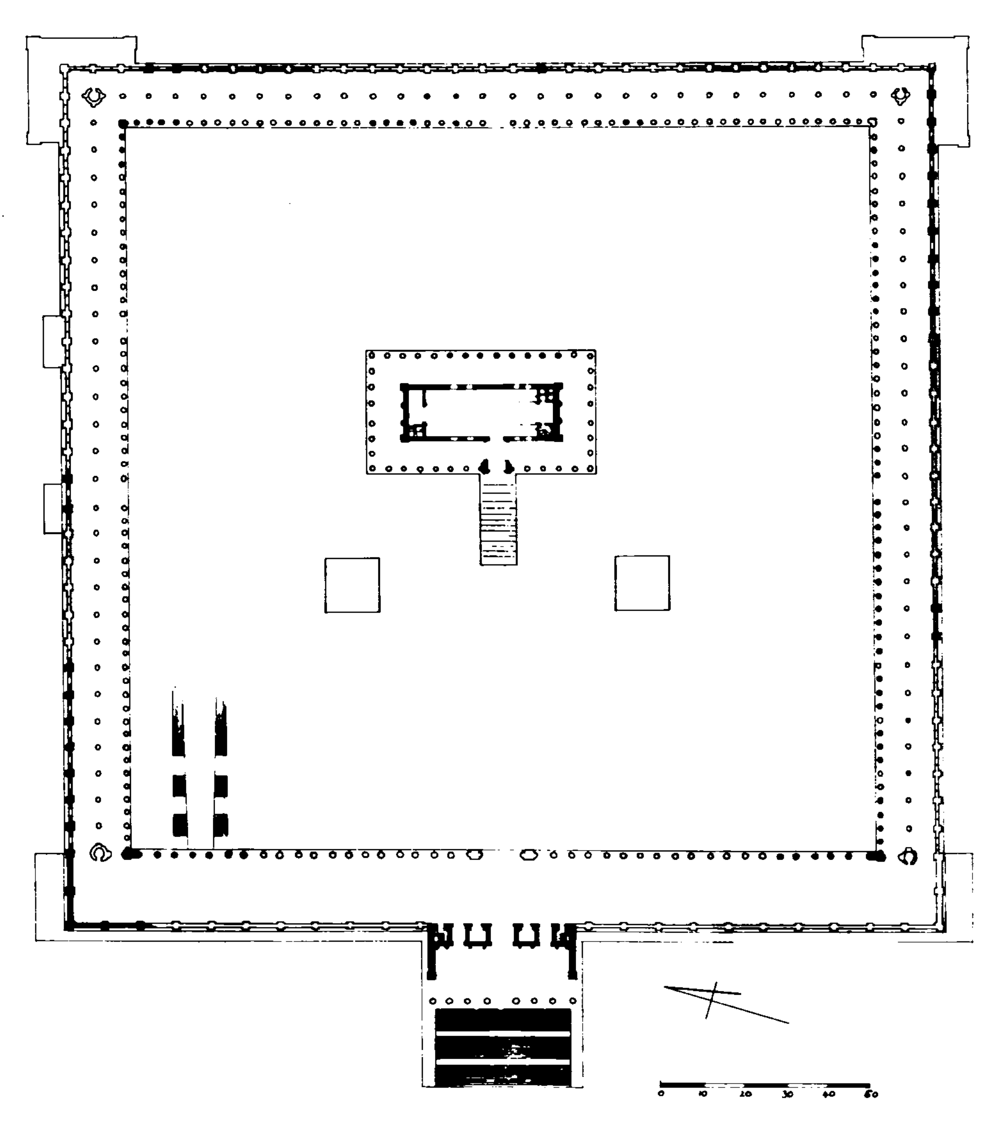
Otra diosa anatólica acogida en Roma también en época republicana era Mâ-Bellona, cuyos sacerdotes, como hemos visto, se automutilaban los brazos al son de los tamborines al tiempo que derramaban su sangre sobre las estatuas cultuales y los espectadores y profetizaban bajo el entusiasmo de la diosa.

Los cultos sirios

Los dioses del antiguo panteón sirio gozaron también de gran popularidad en Roma e Italia; Juvenal, a finales del siglo I d.C., afirmaba ya que «el Orontes desemboca en el Tíber». Su principal divinidad femenina, Atargatis (también llamada la Dea Syria e identificada con Afrodita Urania o Astarté), dispuso de un templo en el Janículo en el cual su culto era asociado con el de Hadad y el de Júpiter Heliopolitano. Restos craneales descubiertos en este santuario ha hecho pensar en la posibilidad de sacrificios humanos realizados con motivo de su fundación. Atargatis, como Cibeles, es frecuentemente representada flanqueada por leones e invocada por sus fieles como omnipotente y fecundadora del mundo.

La Dea Caelestis de Cartago (Tanit, asociada a Juno) tiene también idéntico origen geográfico. Es una diosa lunar y del cielo nocturno, frecuentemente representada a lomos de un león. Introducida en Roma por Escipión Emiliano, tras su triunfo en la tercera guerra púnica, tuvo un templo en el Capitolio; pero su auge llegó a partir de la época de Septimio Severo, como demuestran los reversos de sus monedas.

Tampoco faltaron dioses masculinos sirios, como el Baal de Damasco o el Júpiter Heliopolitano (Hadad). Las fiestas en honor de Adonis llegaron a alcanzar la popularidad de las de Attis. Pero, por encima de ellos, aún fue mejor acogido otro Baal, Júpiter Dolichenus, originario de la Doliquea (Commagene), en el siglo I d.C.; así lo demuestran los abundantes testimonios sobre el dios que, sin embargo, debió de desaparecer muy tempranamente, a inicios del siglo III d.C. En el arte es representado con el gorro frigio, sosteniendo el rayo y el hacha bipenne y, generalmente, de pie, sobre un toro. Junto a él aparecen otras divinidades: una diosa (Juno Dolichena, transportada por una cierva mientras sostiene un espejo) y unos gemelos (probablemente demonios pero identificados con los Dióscuros). El culto de Júpiter Dolichenus fue particularmente popular entre los comerciantes y militares de los valles del Rin y del Danubio que, como los demás fieles (llamados entre sí «hermanos»), debían de superar pruebas iniciáticas o, al menos, someterse a un periodo de instrucción. No obstante, en Roma el dios contó con dos templos, uno sobre el Esquilino (que remontaba a la época de los Antoninos) y que era casi exclusivamente frecuentado por militares, y otro sobre el Aventino, cuyos restos han sido descubiertos cerca de la iglesia de Santa Sabina. Este *dolocenum* se caracterizaba por ser más abierto que el



Santuario de Baal en Palmira.

anterior siendo visitado no sólo por gentes de origen sirio sino también militares y civiles de todas las categorías sociales. Su culto conoció un acusado carácter sincretista ya que, junto a la imagen de Júpiter Dolichenus figuraban las de Isis y Serapis, Mitra y Diana.

En el Trastévere, barrio cosmopolita donde los sirios cohabitaban con anatolios y judíos, se concentraba la mayor parte de los templos originarios del Próximo Oriente. Sus fieles eran obreros y trabajadores de las *figlinae*, pero también pequeños comerciantes venidos de las provincias orientales e instalados a lo largo de la Vía Portuensis.

Así, conocemos los templos en honor de Malakhbel (dios solar) y de Aglibol (dios lunar), ambos originarios de Palmira. De aquél se conserva una representación en el Museo Capitolino en la que podemos verle, vestido con la túnica indígena, llevado por un águila o (sobre los lados) transportado por una cuadriga de grifos; el ciprés, árbol que en Siria simbolizaba al sol, aparece representado también en este altar.

A finales del siglo II d.C. el dios solar Elagabal, originario de Emesa (Siria), tenía también en Roma un sacerdote y algunos fieles; el sacerdote romano de *Sol Invictus alagabalus* se llamaba Tito Julio Balbilo, nombre que le vincula con la célebre familia de astrólogos; sabemos que este personaje, que mantenía contactos con Claudio Juliano prefecto de la Annona, dedicó a *Sol Alagabalus* un águila que debió ser colocada en una capilla del Trastévere. Pocos años después, el emperador Heliogábalo (218-222 d.C.), en colaboración con el clero de la ciudad de Emesa, trató de hacer de él la principal divinidad oficial del panteón romano, transformando los dioses tradicionales en compañeros y servidores de este Baal sirio; el propio emperador antepuso su condición de *sacerdos amplissimus invicti Solis Elagabal* a la de *pontifex maximus*. En el Palatino (en el lugar donde hoy se encuentra la iglesia de San Sebastiano), fue levantado un santuario (el *Elagabalium*), próximo al palacio, que albergaba un betilo, traído de Emesa, representación del dios. Las monedas y medallones romanos lo reproducen como un magnífico templo, en el centro de un gran patio aislado, a su vez, del exterior. Un segundo templo fue levantado sobre el Esquilino.

Heliogábalo no tardó en acentuar el carácter religioso de su principado imponiendo en el palacio los ritos y ceremonias solemnes del culto sirio, y obligando a los senadores y caballeros a asistir a ellas. Aún más doloroso fue para los romanos contemplar cómo los símbolos cultuales más importantes de Roma, como eran el fuego de Vesta, los *ancilia* de Marte o el Palladium eran dispuestos en el Elagabalium en torno al betilo de Emesa. La superioridad del culto de Elagabal sobre el *mos maiorum* romano quedaba así claramente puesta de manifiesto.

Es evidente, sin embargo, que el gran sacerdote de Emesa trataba, con tales medidas, de establecer una religión unitaria e integradora que abarcara todos los cultos —greco-romanos, orientales, judíos, cristianos— bajo un solo ritual. Esta política de sincretismo solar, todavía muy rudimentaria y equivocadamente no despojada de su boato oriental, no hacía sino adelantarse a las reformas religiosas de Aureliano o a la teología solar de Constantino. Pero la historiografía greco-latina, como la mayor parte del pueblo romano, nunca llegó a comprender el verdadero sentido de las ceremonias presididas por Heliogábalo, presentándolas como simples actos de extravagancia. De hecho, una de las primeras medidas dictadas por su sucesor, Alejandro Severo, fue devolver a la ciudad de Emesa el betilo del dios Elagabal y reconsagrar su templo en el Palatino a Júpiter Vengador.

Isis

Los dioses sirios, venerados sobre todo por sus compatriotas, nunca llegaron a alcanzar en la sociedad romana la popularidad de la diosa egipcia Isis. La *regina caeli*, como la denomina Apuleyo, fue una diosa madre caracterizada, pese a sus orígenes egipcios, por su universalidad, identificándose con Cibeles, Venus, Artemis de Efe-

so, Juno, Hécate, Minerva, Bellona, etc. y siendo por ello llamada *myrionyma* («la de los diez mil nombres»). La temprana presencia en Roma de los cultos egipcios viene probada (en algunos casos, arqueológicamente) por la existencia de varios templos. El primero de ellos es el Iseum Metellinum, en el Celio, fundado quizá por P. Caecilius Metellus Pius a comienzos del siglo I a.C.; sabemos que la *gens* Metella tenía vínculos clientelares e intereses económicos en África y no sorprendería que la diosa hubiera ejercido funciones tutelares sobre dicha familia o, al menos, sobre algunos de sus miembros. Distinto de él es el santuario de Isis Capitolina, compuesto por altares levantados al aire libre sobre esta colina y que el Senado ordenó destruir a mediados del siglo I a.C.; su culto era atendido por un *sacerdos Isidis Capitolinae* que la epigrafía menciona entre los años 90 y 60 a.C., lo que haría remontar su fundación a finales del siglo II o comienzos del I a.C. Según F. Flambard, en su introducción parece haber jugado un importante papel el *collegium Capitolinorum*, una asociación de comerciantes de esclavos.

Diferente de los anteriores es el Iseum Campense (en el Campo de Marte, cerca de la actual iglesia de Santa Maria sopra Minerva); no se trata de un edificio de culto «público», sino oficial, ya que fue construido tras el voto de los triunviros en el año 43 a.C. Las razones de dicha promesa parecen ser más de tipo político que religioso; se ha pensado, por ejemplo, en el deseo de Marco Antonio y Octavio, de continuar la política egipcia de César. M. Le Glay observa que, en contra de lo que a menudo se cree, Augusto estuvo hasta el año 27 a.C. muy sometido a las influencias alejandrinas: el templo del *divus Iulius* construido sobre el Foro romano recuerda al *Kaisareion* de la capital egipcia; la entrada del Mausoleo del Campo de Marte estaba flanqueada por dos obeliscos; en el Panteón de Agripa, la estatua de Venus era adornada con una perla célebre de Cleopatra. Será, pues, sólo a partir del año 28/27 a.C. cuando Augusto, presentándose como restaurador de la República y de sus tradiciones religiosas, lleve a cabo una persecución del culto isíaco, acentuada en aquel mismo año y, de nuevo, en el 21 a.C. Aun así es preciso recordar que la *Aula Isiaca*, con decoraciones de inspiración alejandrina, datada en torno al año 20 a.C. formaba parte del palacio de Augusto; temas análogos tampoco faltan en la llamada Casa de Livia o en el templo de Apolo Palatino.

Tiberio, fiel continuador de la política de Augusto, renovó la orden de expulsión de los ritos isíacos de la ciudad, pero Calígula, quizá bajo la influencia del egipcio Helicón, rompió definitivamente con esa política hostil hacia los cultos nilóticos, ordenando la reconstrucción del Iseum Campense donde Vespasiano y Tito pasaron la noche antes de celebrar su triunfo sobre los judíos en el año 71.

Aún mayor devoción por la diosa demostró la *gens* Flavia en cuya *domus* probablemente existía una capilla de cultos egipcios. Domiciano, que en el año 69 d.C. había escapado disfrazado de sacerdote isíaco de los seguidores de Vitelio, ordenó una nueva reconstrucción del Iseum Campense. Se accedía a él por una avenida flanqueada por esfinges, cocodrilos y otras estatuas del culto nilótico. Sobre el frontón a media luna del templo, se podía ver a Isis llevada por el can Sirio en un cielo estrellado.

Entre los Antoninos es Adriano quien sobresale en su interés por los dioses egipcios, reconstruyendo en su villa de Tibur el Canopo alejandrino, adornado con numerosas estatuas Isis, Osiris, Harpócrates, Apis, etc. que han sido puestas al descubierto.

Por último, tampoco los orígenes africanos y sirios de la dinastía severiana fue-

ron obstáculo para que sus miembros manifestaran públicamente su fervor por los cultos egipcios.

Caracalla, calificado en una inscripción de *philoserapis*, consagró sobre el Quirinal —quizá a imitación del Serapeum de Alejandría— un templo de gigantescas proporciones sostenido por columnas de 20 m de altura y más de 2 m de diámetro que, al sur, comunicaba con el Iseum Campense; el Serapeum de Caracalla, con una superficie de 3.000 metros cuadrados, superaba por sus dimensiones al templo de Júpiter Capitolino.

El culto isíaco era, además, muy rico. Diariamente se celebraban en sus templos las ceremonias de apertura y clausura, la reanimación del fuego sagrado, la presentación del agua ritual y, finalmente, el despertar de la estatua cultual mediante cánticos acompañados por los instrumentos musicales específicos del culto egipcio. Dos grandes fiestas, pronto integradas en el calendario litúrgico romano, conmemoraban la «pasión» de Isis: el Navigium Isidis (5 de marzo), coincidiendo con la apertura del mar a la navegación, y la Inventio Osiridis (26 octubre al 3 de noviembre), en la que se conmemoraba la muerte del dios y su posterior despedazamiento a manos de Seth y su resurrección gracias a la intervención de Isis.

Un sacerdocio especializado asistido por numeroso personal sagrado atendía el culto cotidiano e incluso hacía las veces de consejeros espirituales. Sometidos a frecuentes abstinencias y pruebas penitenciales, eran fácilmente identificables por sus hábitos de lino blanco y la cabeza rapada.

Eran ellos también los encargados de dirigir las ceremonias de iniciación reservadas a los fieles escogidos por la diosa. En el último libro de sus *Metamorfosis,* Apuleyo describe dos ceremonias de iniciación. Aunque mal conocidas, es probable que al iniciado se le mostrasen los dioses de los infiernos y de los cielos y que, consiguientemente, el ritual siguiese el modelo de la muerte y resurrección (*Metamorfosis* II, 23). No obstante, la vida después de la muerte no era el único fin de la iniciación, que tenía también otros objetivos terrenales: la diosa liberaba al iniciado del destino y de los astros y le ofrecía un nuevo inicio capaz de hacerle gozar de una mejor existencia sobre la tierra.

En los últimos años se ha creado una polémica sobre la procedencia y el sexo de los fieles del culto isíaco. Para S. K. Heyob, Isis era en el mundo greco-romano modelo de los vínculos familiares y modelo de esposa, dada su conocida devoción por Osiris. Pero más recientemente, F. Mora, ha insistido en que la diosa egipcia protegió una amplia esfera de actividades humanas entendidas, además, de forma global y no sectorialmente, como sucede en el politeísmo clásico. La relación de Isis con el amor, el nacimiento o la sexualidad no pueden ser, en su opinión, consideradas como funciones exclusivamente femeninas y, por tanto, la diosa amparó a todos los fieles y no a las mujeres en particular.

El estudio prosopográfico de Mora, con base en la documentación epigráfica, analiza dicha participación femenina atendiendo a las diversas zonas geográficas de procedencia. El autor italiano llama la atención sobre el contraste entre la elevada presencia femenina en los ambientes isíacos de Roma (27,1 %) y la del resto de Italia (17,1 %) señalando, no obstante, el aumento regular y constante de dicha participación desde el siglo I al III, sobre todo en Roma y en el norte de Italia. En las regiones del centro de la península es donde Isis alcanza las cotas más bajas de devoción entre mujeres (en la Campania solo el 5,1 %).

En las provincias la situación es muy desigual. La participación femenina más elevada corresponde a las áreas occidentales (29,5 %) si bien dentro de ella es mayor en la península ibérica que en Germania, Britania o la Galia. Tampoco es en África más intensa la presencia de la mujer en el culto isíaco (22,2 %) (ligeramente inferior, incluso, al que se desarrollaba en Roma), mientras que en las provincias danubianas alcanza sólo un 16,5 %.

En cualquier caso la religión isíaca abrió a muchas mujeres romanas la posibilidad —cerrada en los cultos oficiales— de desempeñar un sacerdocio, participar en los ritos mistéricos o realizar sacrificios. Dentro del conjunto de las religiones orientales fue quizá la que más diferentes formas de salvación ofreció a sus seguidores, garantizando una seguridad total del alma en el cuerpo y fuera de él y poniendo así de manifiesto una especial sensibilidad soteriológica que quizá explique su éxito.

Mitra

Los orígenes de los misterios mitraicos son conocidos sólo a partir del siglo I a.C.: según Plutarco los piratas cilicios practicaban ritos mitraicos hacia el año 67 a.C. Pronto ganaron los países danubianos e Italia (Roma y Ostia, sobre todo), alcanzando su cenit en el siglo III d.C.

Los fieles del dios eran principalmente soldados, funcionarios de la administración y comerciantes. Un estudio de la distribución de los mitreos (*mithraea*) en Roma ha puesto de manifiesto, en la mayor parte de los casos, su relación con los cuarteles e instalaciones militares y, en menor medida, con las termas, el circo y los edificios annonarios, sedes de corporaciones. M. Meslin señaló recientemente que el mitraísmo estaba, por sus exigencias, en perfecto acuerdo con los principales valores de la sociedad romana, tales como la disciplina, el respeto a la jerarquía o la esperanza de promoción individual.

Por ello, y a diferencia de lo que ocurrió en el culto isíaco, el de Mitra quedó reservado a los hombres. Sólo quienes habían superado las pruebas iniciáticas eran admitidos en la secta. Sabemos, pese al carácter secreto de dichas asociaciones, que el mitraísmo estaba organizado en torno a siete grados distintos de iniciación bajo la forma de una estructura jerárquica que los iniciados debían de recorrer: 1) *Corax* (cuervo); 2) *Cryphius* (oculto); *Miles* (soldado); 4) *Leo* (león); 5) *Perses* (persa); 6) *Heliodromus* (emisario solar); y 7) *Pater* (padre).

Desgraciadamente carecemos de documentación escrita sobre el contenido y significado de las doctrinas mitraicas; debemos, por tanto, conformarnos con las aportaciones de la iconografía que decoraba los mitreos y que, de forma monótona, representa la escena sacrificial del taurobolio en el que Mitra, acompañado por otros personajes, aparece en el acto de dar muerte a un toro. Dicha imagen, que no faltaba en ninguno de los mitreos, constituye, sin duda, la esencia del misterio mitraico. Pero las interpretaciones sobre la tauroctonía mitraica, desde los trabajos de F. Cumont hasta los del propio Vermaseren, han venido siendo muy dispares y, en ocasiones, enfrentadas. Cumont, por ejemplo, consideraba la escena en relación con el mito iranio de la creación, en el que Arimán, la personificación del mal, da muerte a un toro, de cuyos sangrientos restos nacen después todos los seres de la tierra. Más tarde, según su opinión, Arimán fue sustituido por el dios Mitra.

Las teorías de Cumont fueron puestas en entredicho en el I Congreso Internacional de Estudios Mitraicos (Manchester, 1971), donde varios especialistas sugirieron que, por el contrario, el mitraísmo se había originado como una religión enteramente nueva en el mundo grecorromano. Tal hipótesis exigió nuevas interpretaciones sobre el significado de la tauroctonía, a la que se le dio un sentido cósmico; la tendencia moderna es la de considerar, efectivamente, la tauroctonía como un símbolo astral: en la iconografía mitraica (e incluso en la tauroctonía) es, en efecto, sumamente frecuente la inclusión de símbolos astrales, como los doce signos del zodiaco, el sol y la luna o los planetas.

En la escena de la tauroctonía, junto a Mitra y el toro, se recogen las figuras de un perro, una serpiente, un cuervo y un escorpión; a veces también un león y una copa. Cada una de ellas tiene su paralelo en las constelaciones: Can, Hidra, Cuervo, Escorpión, Leo, Crátera y Tauro.

En esta línea, D. Ulansey ha ofrecido recientemente la siguiente explicación simbólica de la tauroctonía: la muerte del toro simbolizaba el final del reinado de Tauro como constelación del equinoccio de primavera y el comienzo de la era más reciente, mientras las figuras restantes representan constelaciones cuya especial posición en el firmamento llegó a su fin por efecto de la precesión. Matando al toro —es decir, causando la precesión de los equinoccios—, Mitra estaba moviendo, en realidad, el universo entero; sólo un dios capaz de llevar a cabo tan extraordinaria hazaña (y otras muchas más, como dominar las fuerzas del destino que residían en las estrellas y garantizar al alma su paso a través de las esferas planetarias) sería merecedor del culto supremo.

Este autor concluye afirmando que, si todas las figuras que aparecen en la tauroctonía representan constelaciones, Mitra vendría a identificarse con la constelación de Perseo que, justo encima de Tauro, era también representado con su daga y el gorro frigio. La afinidad de su nombre con el de «persa» (Persia pasaba por ser fundación suya), facilitó su identificación con Mitra, dios iranio de la luz y de la verdad. Dicha vinculación entre el héroe griego y el dios pudo partir de los círculos intelectuales próximos al rey Mitrídates, rey del Ponto (y aliado de los piratas cilicios), cuyo nombre dinástico derivaba precisamente del teónimo iranio.

Naturalmente llegar a comprender esta compleja estructura astronómica exigía a los iniciados en el culto de Mitra un largo periodo de aprendizaje. En cualquier caso, el simbólico sacrificio del toro por el dios era recordado o rememorado por sus fieles que compartían las partes del animal en un banquete celebrado en común.

El mitraísmo comienza a desaparecer a comienzos del siglo IV. Según R. Turcan, en Roma sobrevive (al menos epigráficamente) hasta la época de Valentiniano II, mientras que fuera de ella las dos últimas dedicaciones conservadas pertenecen a los años 325 (consagración de un *fanum* en Gimmeldingen, en la Germania superior) y 364-367 (consagración de un *spalaeum* en Cirta). Cuando el obispo de Alejandría quiso construir, en el año 361, una iglesia donde hasta entonces había existido un *mithraeum*, éste estaba en ruinas; en opinión del sabio francés, los *mithraea* fueron objeto de una sistemática destrucción que la arqueología ha puesto con frecuencia al descubierto.

Los motivos de ese rápido declive del mitraísmo, coincidiendo con el triunfo del cristianismo, pudieron ser de muy variado orden. Autores como el propio Turcan han considerado que el sacrificio, característico de la liturgia mitraica, pudo ser uno

de ellos. Pero debemos tener presente que mientras el cristianismo procuró, desde los tiempos de su fundador, extender su mensaje y —llevado de un celo proselitista— lograr el mayor número posible de convertidos, el mitraísmo, por el contrario, se basaba en el secreto de un reducido número de iniciados que, reunidos en pequeñas grutas subterráneas, cumplían complicados ritos iniciáticos de los que, además, estaban excluidas las mujeres.

No obstante, no son las causas de la decadencia del mitraísmo las que constituyen la clave del problema. El cristianismo logró eliminar casi por completo a otras religiones orientales y también a la vieja religión romana. Y aunque ha sido mucha —y sigue siéndolo— la discusión en torno a este problema, existe cierto acuerdo en considerar que uno de los factores más importantes de su éxito final fue su exclusivismo: quienes abrazaban la religión cristiana debían abandonar todas las demás. Nunca el mitraísmo ni ningún otro culto oriental mantuvo tal exigencia; por el contrario, la epigrafía corrobora abrumadoramente la posibilidad de que quien se hubiese iniciado en el mitraísmo podía participar no sólo en los ritos oficiales o en el culto al emperador, sino también iniciarse en los de Isis o Hécate.

Tampoco faltaron puntos comunes entre mitraísmo y cristianismo; Tertuliano, por ejemplo, consideró aquella religión como una imitación diabólica del cristianismo. Ambos sistemas expresaron su deseo de identificar una fuerza capaz, como dice D. Ulansey, de romper las barreras del cosmos y proporcionar acceso a unos reinos que estuvieran allende los límites de la experiencia ordinaria.

Implantación y progresión del cristianismo durante el Imperio

Los orígenes del cristianismo son inseparables —geográfica y culturalmente— del medio judío en que surgió. Cuando Jesús predicaba su mensaje en época de Tiberio, el pueblo judío y las autoridades romanas (el procurador Poncio Pilatos) consideraba que había nacido una secta más de las muchas existentes, caracterizadas por su división en puntos dogmáticos de derecho y de ritual (fariseos, saduceos, zelotas, etcétera). Con razón Roma no distinguió sino hasta muy tarde la comunidad judía de la cristiana.

La difusión de la nueva doctrina tuvo lugar, primeramente, en los medios judíos de Siria y Palestina. La conversión de los primeros paganos provocó un conflicto entre los discípulos de Jesús y un judío de la diáspora, Pablo, nacido en Tarso de Cilicia. Aquéllos consideraban que los paganos convertidos debían someterse al conjunto de las prescripciones judías, incluida la circuncisión, lo cual era tanto como afirmar que la nueva secta debía permanecer dentro del judaísmo, aunque su mensaje fuese más amplio. Pablo, por el contrario, creía que la Torá no debía aplicarse a los cristianos procedentes del paganismo; bastaba con que éstos respetaran las reglas básicas. Pablo sabía que la imposición a los paganos de un código de pureza, como lo era la ley judía, suponía aislarlos del medio en que vivían. En el año 49 se alcanzó un acuerdo entre ambas partes enfrentadas: se daba la razón a Pablo pero se mantenían las reglas de la Torá para aquellos convertidos venidos del judaísmo, lo que suponía dar paso a dos comunidades regidas por normas diferentes.

Las revueltas judías del año 66 pusieron al cristianismo en una delicada situación: los cristianos surgidos de los medios judíos se sentían identificados con el mo-

vimiento, mientras los paganos convertidos no entendían ni consideraban justificadas las aspiraciones nacionalistas de Judea. Al comenzar la guerra, la comunidad cristiana de Jerusalén emigró a la ciudad de Pella, en la Transjordania, afirmando así su autonomía respecto al resto de las sectas judías.

Fue Pablo de Tarso quien realizó un mayor esfuerzo en la difusión del mensaje cristiano. Primero, durante su estancia en Antioquía (44-45), donde por primera vez fue empleado el término «cristiano»; después, durante sus tres largos viajes por el Mediterráneo oriental: del 45 al 49 (Chipre, Pisidia, Licaonia), del 50 al 53 (Asia, Macedonia, Acaya) y del 53 al 58 (Efeso, Corinto). Otros discípulos predicaron en Alejandría, Chipre, Siria o Arabia donde existían importantes comunidades judías establecidas.

Los cristianos eran conocidos en Roma desde los tiempos de Claudio, quien expulsó a los judíos instigado —dice Suetonio— por un cierto Chrestos. Es probable que por aquellos años se estableciese en Italia una comunidad cristiana —siempre con un reducido número de integrantes— ya que es mencionada en la epístola de Pablo a los romanos (57 d.C.) y fue en ella donde, tanto Pablo como Pedro, buscaron refugio.

La primera crisis de importancia surge en el año 64, cuando tras el incendio de Roma, Nerón acusa a los cristianos como responsables de la catástrofe e inicia una persecución contra ellos. El historiador Tácito nos dice que los cristianos fueron acusados por su *odium humani generis*, lo que pone al descubierto las profundas diferencias entre las costumbres cristianas y las tradiciones religiosas paganas.

Durante la segunda mitad del siglo I d.C., el cristianismo hizo, no obstante, algunos progresos alcanzando, bajo la dinastía Flavia, a algunos de los miembros de la corte imperial; así parecen indicarlo el exilio de Flavia Domitila y las ejecuciones de Flavio Clemente y M. Acilio Glabrio. El obispo de Roma, Clemente, escribe hacia el año 100 una *Carta a los corintios* en la que hace alusión a la organización de la Iglesia.

Sin embargo, las comunidades cristianas no aparecen en el Imperio sólidamente constituidas sino hasta finales del siglo II y comienzos del III. En Oriente, la presencia de cristianos está atestiguada en Bitinia (109-113), Asia Menor (Filadelfia, Esmirna, Magnesia), Siria, Arabia y Alejandría. En las provincias occidentales los progresos de dicha secta son más difíciles de seguir; las primeras iglesias hispanas no aparecen hasta el siglo III y, en la Galia, el martirio de los cristianos de Lyon, en el año 177, es la primera noticia segura de que disponemos al respecto.

Para África del norte, el primer testimonio conocido es el martirio de los cristianos de Scillium, en Numidia, en el 180; en esta provincia el cristianismo se difundió con gran rapidez ya que a mediados del siglo III se contabilizaban más de cien obispos en África. Algo similar debió ocurrir en Italia, ya que si en el siglo II sólo existían los obispados de Roma, Rávena y Milán, a mediados del siglo III, el número asciende a sesenta.

Prueba de la rápida propagación del cristianismo en esta época son los decretos imperiales dictados en la primera mitad del siglo III, que trataron de debilitar y desorganizar a la Iglesia. Septimio Severo dictó uno de ellos en el año 202 que prohibía el proselitismo, fuera judío o cristiano; la medida trajo como consecuencia la desorganización de la escuela de Alejandría y los martirios de catecúmenos en Egipto, África y la Galia. La Iglesia fue objeto de nuevas medidas represivas bajo Maximino,

que intentó debilitarla atacando a su jerarquía, si bien tales medidas no parecen haber causado los efectos esperados.

Desde Maximino hasta los tiempos de Decio, la Iglesia vivió un periodo de paz, llegando a gozar de los favores de Filipo el Árabe, al que ciertos autores cristianos presentan como el primer emperador de esta religión.

En la segunda mitad del siglo III, se desencadenaron persecuciones generales contra los cristianos. Decio, en el año 250, promulgó un edicto ordenando que todos los ciudadanos hicieran sacrificios a los dioses; se forzaba así a los cristianos a abjurar de su fe en un intento de eliminar —o al menos de debilitar— al cristianismo. Los edictos anteriores se habían mostrado ineficaces y la grave situación que atravesaba el Imperio exigía —desde la mentalidad pagana— un retorno a las antiguas tradiciones religiosas del pasado, que tanto habían contribuido a la prosperidad de Roma y a la grandeza del Imperio. Las persecuciones de Decio provocaron un gran número de defecciones o apostasías, especialmente en África, pero a comienzos del 251 se volvió poco a poco a la normalidad y los obispos volvieron a ocupar el gobierno de sus iglesias. La paz lograda tras la muerte del emperador se vio nuevamente rota tras los años 257-258, en que Valeriano desencadenó otra violenta persecución. Finalizada ésta, en el año 260, Galeno publicó un edicto de tolerancia y el restablecimiento de la paz duró hasta el año 303, fecha del inicio de la Gran Persecución de Diocleciano.

Las persecuciones puede decirse, pues, que comenzaron verdaderamente en el siglo III. Durante los dos primeros siglos —con las excepciones que ya conocemos— la tolerancia de Roma en materia religiosa favoreció la difusión de la nueva doctrina por las provincias del Imperio.

Ello no impidió que el cristianismo, difundido sobre todo en las grandes ciudades mediterráneas, encontrara la oposición en ellas de muchos paganos que consideraban que sus mensajes eran contrarios a los fundamentos religiosos y morales sobre los que descansaba el *mos maiorum*. Fue, pues, en muchos casos la presión de la masa popular y no la iniciativa de las autoridades imperiales o municipales las que provocaron medidas de expulsión o de persecución.

En este sentido hay que recordar que los cristianos oponían el reino prometido por Jesús al imperio romano, aquél gobernado por la Justicia y el Bien, éste por el Mal y la Corrupción. Pero, además, los cristianos rechazaban todos los cultos paganos, los espectáculos (el circo, juegos gladiatorios), los deberes municipales, etc. De aquí que, poco a poco, fueran siendo acusados de graves delitos como realizar acciones impuras, no participar en el culto imperial o sustraerse al servicio militar, cosa que defiende, por ejemplo, Tertuliano:

> Sobre el tema de la milicia la cuestión se cifra en si un fiel puede entrar en la milicia o si un militar puede entrar en la fe; y nos estamos refiriendo incluso al rango más oscuro y bajo de la milicia, en el que no es necesario hacer inmolaciones ni ejecuciones. No hay acuerdo entre un juramento divino y uno humano, entre el signo de Cristo y el signo del diablo, entre el campamento de la luz y el campamento de las tinieblas; una misma persona no puede servir a dos señores. Sin embargo se dirá, Moisés llevó la vara, Aarón la fíbula, Juan se ciñó la correa, Jesús Yavé condujo al ejército, el pueblo guerreó... Pero ¿cómo guerrearon? Lo hicieron incluso en tiempos de paz, pero sin espada, espada que les fue arrebatada por el Señor (Tert., *De idol.*, 19).

La incomprensión de la liturgia cristiana para los paganos explica otras acusaciones como infanticidio, muertes rituales, incesto, banquetes de sangre y reuniones clandestinas:

> En lo que se refiere a la iniciación de vuestros nuevos prosélitos corre por ahí una historia tan detestable como conocida. Un niño cubierto de harina, para engañar así a los incautos, es puesto delante de aquel que debe ser iniciado en el culto. El neófito, incitado a lanzar golpes, que él cree inofensivos, contra la superficie de harina, mata con golpes ciegos y oculta al niño. Y ¡oh impiedad!, beben con ansia la sangre del niño y se disputan acaloradamente los miembros del mismo: con esta ofrenda firman su alianza, con esta complicidad en el crimen se comprometen a un silencio mutuo. Estos sacrificios son mucho más tétricos que todos los demás sacrificios (Minucio Félix, 9, 5 ss.).

Igualmente sorprendía a los paganos la realización de prácticas ascéticas y, sobre todo, la actitud impasible adoptada por los cristianos ante la muerte:

> ¡Oh extraña estulticia e increíble audacia! Desprecian los tormentos presentes y temen el futuro incierto y, mientras por una parte tienen miedo de morir tras la muerte, por otra no tienen miedo de morir: la falsa esperanza de una vida renovada aminora en ellos el pavor a la muerte presente (Minucio Félix, 8, 5).

Muchos de los intelectuales de los primeros siglos del Imperio, como Luciano y Celso, haciéndose eco de la indignación de los medios populares contra los cristianos, dirigen en sus obras duros ataques de los que ni siquiera Cristo quedaba al margen:

> Comenzaste por fabricar una filiación fabulosa, pretendiendo que debías tu nacimiento a una virgen. En realidad, eres originario de un lugarejo de Judea, hijo de una pobre campesina que vivía de su trabajo. Ésta, culpada de adulterio con un soldado llamado Pantero, fue rechazada por su marido, carpintero de profesión. Expulsada así y errando de acá para allá ignominiosamente, ella dio a luz en secreto. Más tarde, impelida por la miseria de emigrar, fuese a Egipto, allí alquiló sus brazos por un salario; mientras tanto tú aprendiste algunos de esos poderes mágicos de los que se ufanan los egipcios; volviste después a tu país, e, inflado por los defectos que sabías provocar, te proclamaste dios (Celso, *Alethés Logos*, 7).

Las autoridades romanas fueron, inicialmente, indulgentes con una secta que, inconciliable en muchos aspectos con la sociedad pagana, ponía la ley divina por encima de las leyes de los hombres. Pero cuando a mediados del siglo III, la crisis económica y la peligrosa situación de las fronteras pusieron al Imperio en una delicada situación, el Estado acentuó su hostilidad hacia la comunidad cristiana, acusada por los paganos de insolidaria: daban comienzo así las violentas persecuciones a las que sólo el gobierno de Constantino pondría fin.

La evolución del paganismo hacia el monoteísmo

A comienzos del siglo IV d.C., especialmente desde el llamado «edicto de Milán» (313), el monoteísmo cristiano comienza a asumir una posición de igualdad respecto al paganismo tradicional. Gran parte de la población romana fue, poco a poco, abandonando la vieja religión politeísta (enriquecida además por las aportaciones de los cultos orientales) por una nueva religión que sólo admitía la existencia de un Dios único.

Es evidente que, al margen del innegable progreso del cristianismo, un cambio de estas características sólo puede explicarse mediante la evolución interna del propio paganismo, cada vez más orientado hacia posiciones moneteístas.

Existen, en este sentido, múltiples factores que contribuyen a entender mejor ese proceso. Algunos autores han señalado, por ejemplo, la existencia —ya desde fines de la República— de una jerarquía divina que distinguía entre divinidades principales y subordinadas. El propio Varrón considera que diosas como Ops, Magna Mater, Proserpina o Venus tuvieron funciones subordinadas respecto a la diosa Tellus. Por otra parte, grandes dioses como Júpiter o Marte no cesaron de acaparar funciones que estaban alejadas de su naturaleza original. También el fenómeno de la *interpretatio* contribuyó al sincretismo entre diversas divinidades del Imperio: Dea Caelestis es identificada e invocada habitualmente como Juno, Tanit, Cibeles, Ceres o Dea Syria. Por último, no podemos olvidar que en el Bajo Imperio muchos cargos sacerdotales atendían diversos cultos a la vez, lo que —evidentemente— contribuyó a una cierta unificación. Es especialmente célebre el caso de Vettius Agorius Praetextatus (muerto en el 384 d.C.) augur, pontífice de Vesta y del Sol, sacerdote de Hércules, de Hécate, de Ceres, de Mitra y quizá de Cibeles.

Entre los círculos más cultivados la influencia del monoteísmo judío, una de cuyas primeras manifestaciones fue la traducción griega de la Biblia, compuesta entre los siglos III y II a.C., fue notoria. Además de los judíos de la diáspora muchos paganos tuvieron ocasión de entrar en contacto con sus ideas produciéndose un fructífero encuentro entre la revelación bíblica y las aportaciones de la filosofía pagana (sobre todo del platonismo) del que las obras de Filón de Alejandría (30 a.C.-50 d.C.) son resultado.

Sobre el paganismo romano incidió también de forma notable el estoicismo, que tuvo durante el Imperio excelentes representantes en figuras como Séneca, Epícteto o Marco Aurelio. Los estoicos habían llegado a un monoteísmo casi total rechazando la tradicional pluralidad de divinidades y la compleja mitología griega. Una sola fuerza, a menudo identificada con Júpiter, gobernaba el Universo; a él debían los hombres la creación de la naturaleza. El resto de las divinidades no eran más que atributos del Dios supremo, «accidentes» de esta sustancia eterna que de ninguna forma podían cambiar el curso del destino. La escuela estoica no desaprobaba la realización de sacrificios y otros rituales, pero a condición de que fueran dirigidas a esa divinidad suprema.

El platonismo medio, ya desde los tiempos de Antíoco de Ascalón (maestro de Varrón), fue también decisivo en esta orientación monoteísta del paganismo romano. De forma análoga a los estoicos creían en la existencia de divinidades interme-

dias entre Dios y los hombres. Uno de sus representantes, Plutarco de Queronea (50-127 d.C.), elaboró una teoría del sincretismo monoteísta.

Por último, la gnosis favoreció también, a partir del siglo II d.C., esa misma evolución; una de sus variantes, el hermetismo (que cobró fuerza especial entre la población alejandrina), concede incuestionable protagonismo al Dios Único.

En relación con los sistemas filosóficos hallamos también nuevas tendencias, como la teología solar, que incidirán poderosamente a partir del siglo III sobre la religión oficial. Este culto al Sol hunde sus raíces en el platonismo, pero también en el estoicismo y en el pitagorismo. Los misterios de Mitra concedieron un destacado papel al Sol, impulsado igualmente por el culto oficial de *Deus Sol Invictus* instituido por Aureliano en el 274. Pese a que en origen el culto (anicónico) fue importado de Palmira (Siria), tanto la construcción del templo en su honor como la institución de un colegio sacerdotal, se mantuvieron en consonancia con la tradición, lo que, como vimos, no sucedió bajo Heliogábalo. El Sol Invicto de Aureliano no trató de suplantar a ningún dios romano ni fue impuesto a las poblaciones provinciales, pero su culto como dominador del mundo quedó definitivamente consolidado.

Para entonces dicho culto constituía un «puente» tendido entre el paganismo y el cristianismo. Constantino hizo del Sol Invicto (que figuró en sus monedas al menos hasta el año 318) su divinidad suprema; el propio emperador aparece representado en el arte con la cabeza radiada, identificándose con él. Su conversión del politeísmo al cristianismo no se produjo bruscamente, sino descubriendo que ese dios supremo (el Sol o Apolo Solar) era el dios de los cristianos.

Por su parte, su enemigo Licinio compartía esa misma creencia, aunque en su caso no identificara al Dios Supremo con el de la comunidad cristiana sino quizá con el Júpiter Óptimus Máximus de sus monedas. He aquí la plegaria que, según Lactancio, dirigió a su dios:

> Dios supremo, a ti rogamos, Dios santo: a ti encomendamos toda la justicia, a ti encomendamos nuestra salvación, a ti encomendamos nuestro Imperio. Gracias a ti vivimos, gracias a ti alcanzamos la victoria y la felicidad. Dios supremo, Dios santo, escucha nuestras plegarias. A ti extendemos nuestros brazos: escúchanos Dios santo supremo (Lactancio, *De mort. persec.*, 47).

El punto común entre ambas figuras (y, en general, entre ambas religiones) es, pues, el Sol. Para los paganos se trata de un concepto intelectual, objeto de culto reforzado por el papel que tanto la astrología como la magia le concedían. Cultualmente podía ser adorado bajo diversas formas (Mitra, era una de ellas) pero, desde los tiempos de Aureliano, contaba con templos y un colegio de sacerdotal. Los cristianos, por su parte, no dejaban de tener presente las numerosas alusiones del Nuevo Testamento al sol como símbolo de Cristo, como en Lucas I, 78 («el sol del Levante nos ha visitado en lo alto»), Juan I, 5 («la luz luce en las tinieblas») o el Apocalipsis XXI, 23 («y aquella ciudad no tiene necesidad del sol ni de la luna para que la alumbren, pues el esplendor de Dios la ilumina, y el Cordero es su lámpara»).

Para concluir no podemos olvidar el empuje dado a este largo proceso por el neoplatonismo (con numerosos seguidores en una u otra religión), que ya desde la época de Plotino (205-270) hacía derivar del Uno, trascendente e incomprensible tanto la Inteligencia o el Pensamiento múltiple y activo como el Alma eterna e intemporal

del mundo. Sin embargo, este sistema no excluía ni la divinidad de los astros ni la existencia de *demones* intermediarios. Su discípulo, Porfirio de Tiro (233-305) contestaba a los ataques de los cristianos reuniendo bajo la divinidad visible del Sol el conjunto de divinidades que tanta oposición suscitaban entre aquella comunidad.

Incluso en un tema como el sacrificio, que aparentemente se prestaba a la discrepancia, hubo buena parte de acuerdo. La legislación de los emperadores cristianos (que algunos han considerado de inspiración porfiriana) puso, sin duda, su acento en esta lucha desde que, en el 341, se prohibieron por primera vez los sacrificios públicos; así lo demuestran las continuas renovaciones de dicha prohibición en 346 (CTh XVI, 10, 4), en 353 (CTh XVI, 10, 5), en 356 (CTh XVI, 10, 6), en 364 (CTh IX, 16, 7), en 370 o 373 (CTh IX, 16, 8), en 381 (CTh XVI, 10, 7), en 385 (CTh XVI, 10, 9) en 391 y 392 (CTh XVI, 10, 10-12). Pero no menos rotunda era, en este mismo sentido, la opinión de los círculos intelectuales paganos. Porfirio, en su *De abstinentia*, señala que la costumbre se sacrificar víctimas y de llenar de sangre los altares se introdujo como consecuencia de las guerras, los periodos de hambre y también a causa de la ignorancia y la cólera de los hombres, y cree, citando a Teofrastro, que los dioses castigaron a los hombres por estas prácticas sangrientas. El hombre delinque al matar a los animales para el sacrificio porque les priva de su alma (12, 3). La divinidad se alegra más con las ofrendas sencillas de plantas y frutos silvestres que con los suntuosos sacrificios cruentos. Así pues, si la ley antigua no permitía el sacrificio de animales tampoco ahora deben hacerse, sobre todo teniendo en cuenta que son muchos los que ayudan al hombre. Es necesario, pues, abstenerse de animales y no ofrecérselos a los hombres:

> [...] Pero ya que las leyes nos han concedido honrar a la divinidad por medio de ofrendas frugales e inanimadas, optando por lo más sencillo, haremos nuestros sacrificios de acuerdo con la ley de la ciudad y nosotros mismos nos esforzaremos por que se haga el sacrificio adecuado, presentándonos a los dioses puros desde cualquier punto de vista. Pero si, enteramente, el hecho de un sacrificio conlleva la condición de ofrenda y de agradecimiento por los bienes que tenemos de los dioses para nuestras necesidades, sería del todo irracional que nosotros mismos, absteniéndonos de los seres animados, los ofrendáramos, en cambio, a los dioses. Porque ni los dioses son inferiores a nosotros en el sentido de que, si no tenemos necesidad de aquellos alimentos, la tengan ellos, ni se ajusta a la ley divina el ofrecerles la primicia de un alimento que nosotros rehusamos (*De abstinentia* II, 33).

La política conciliadora de Constantino le llevó a emplear un estilo neutral monoteístico, enfatizando los puntos comunes entre ambas religiones y evitando expresiones que pudieran ofender a una de las partes. Tanto la inscripción del arco como los discursos de los panegiristas del 313 y 321 reflejan esa política religiosa con fidelidad. Cosa distinta fue su lucha, sobre todo mediante la promulgación de decretos entre los años 318 y 320, contra la práctica de la *superstitio*, es decir, los sacrificios nocturnos, la magia maléfica, las consultas a los adivinos de *salute principis*, etc. Pero no cabe duda de que muchos círculos paganos suscribieron también tales medidas.

Tras su muerte, sus hijos se mostraron menos conciliadores, dictando disposiciones claramente desfavorables para el paganismo: prohibición de los sacrificios (341), cierre de los templos (346), etc. Conviene tener presente, una vez más, la diferente situación de ambas partes del Imperio: en el Oriente estas medidas fueron aplicadas

con mucho mayor rigor que en las provincias occidentales, como se puso de manifiesto cuando, durante la visita de Constancio a Roma en el 357, el emperador en calidad de *pontifex maximus* designó como titulares de varios sacerdotes a diversos miembros de la aristocracia.

Resulta difícil saber cuándo se convierte la mayor parte de la aristocracia pagana al cristianismo, si bien todo parece indicar que esa mayoría pagana se mantuvo hasta época de Teodosio. Pero hemos de advertir que las ideas religiosas de las últimas familias senatoriales y aristocráticas —como las del propio Juliano— se adscriben a un paganismo místico muy teñido de neoplatonismo y sometido a la influencia de la liturgia de los cultos orientales. Por otra parte, la cultura literaria pagana es aún un fuerte reducto de las viejas creencias religiosas a la que no se sustraen cristianos como Ausonio (310-395), preceptor de Graciano, S. Basilio, Gregorio de Nacianzo o San Juan Crisóstomo.

Es más, durante los años comprendidos entre Constancio II y Teodosio, la religión romana dio múltiples muestras de un cierto vigor. En el 358 d.C. los ricos senadores paganos acuñan medallones *(contorniatos)* con temas que exaltan la religión tradicional romana. Pero tal pervivencia no hubiese sido posible sin la política religiosa pagana de Juliano (361-363), él mismo uno de los últimos filósofos neoplatónicos, discípulo de Prisco y amigo de Máximo de Éfeso. Juliano venera, como tantos intelectuales de su tiempo, a Mitra y a Sol, redactando un tratado sobre Helios-Rey. Pero pensando en sus súbditos llevó a cabo una reanimación de las viejas formas del paganismo restableciendo los viejos símbolos desde que, en el 362, abolió en un edicto todas las medidas de Constante y de Constancio: los nuevos gobernadores, vicarios y prefectos fueron reclutados de las filas del paganismo, especialmente entre los profesores de retórica. Juliano llegó incluso a intentar organizar una «Iglesia pagana» cuya cúspide estaba representada por grandes sacerdotes, encargados de los sacrificios y de las ceremonias públicas, a imitación quizá de los obispos cristianos.

Contra los cristianos escribió una obra en tres libros (*Contra los Galileos*), de la que tenemos noticia por una refutación cristiana posterior. Su política contra estos fieles culminaría con una disposición (*CTh* XIII, 3, 5) por la que prohibía ejercer la enseñanza a los cristianos bajo el pretexto de que los autores clásicos sólo podían ser explicados por quienes compartiesen su fe. No obstante, algunas fuentes apuntan a que el emperador proyectaba poco antes de morir una política de reconciliación entre paganos y cristianos.

Pero dicha reconciliación era ya imposible. El llamado altar de la Victoria, expuesto en la Curia y símbolo del paganismo, que había sido derribado por Constancio y repuesto por Juliano, fue de nuevo retirado en el 382 por Graciano (375-383) (quizá instigado por San Ambrosio), quien coinciendo con este episodio ordenó la supresión de las inmunidades y privilegios del colegio de las Vestales y de los sacerdotes romanos. La visita que Graciano hizo en el 376 al papa Dámaso (366-384) debió de endurecer las medidas anti-paganas tomadas a partir de entonces. En el 379 el Estado se separó oficialmente del paganismo y, poco después, por el edicto de Tesalónica (380), se obligó a los súbditos del Imperio a someterse a la fe cristiana. Según algunas fuentes, el propio Graciano renunció en el 375 al cargo sacerdotal de *pontifex maximus* rechazando el manto azul que le distinguía como tal; sabemos por la epigrafía que dicho cargo desaparece de la titulatura imperial a partir del 382.

Aun bajo el régimen del usurpador Eugenio (393-394) y organizada por el pre-

fecto de Italia, Nicómaco Flaviano, tuvo lugar una última reacción pagana caracterizada por el resurgimiento de cultos y ceremonias religiosas: lustración de la ciudad, reconstrucción del templo de Venus en Roma y de Hércules en Ostia, contactos con los harúspices. Dichas exaltaciones fueron denunciadas por el célebre *Carmen Contra Paganos,* escrito por un senador cristiano anónimo; San Agustín dice que Flaviano hizo circular oráculos sibilinos que anunciaban la desaparición del cristianismo 365 años después de la crucifixión de Cristo. Las celebraciones públicas desoyeron, pues, el llamado «edicto de muerte del paganismo» (392 d.C.), promulgado por Teodosio, que prohibía todas las formas —públicas y privadas— de culto pagano. La posterior victoria de Teodosio sobre Eugenio, en los Alpes (en el 394), aquél bajo la protección de la cruz, grabada sobre los estandartes, y éste bajo la de la imagen de Hércules, restableció definitivamente el régimen cristiano anterior endurecido por sus hijos, Arcadio y Honorio: prohibición de entrada a los templos paganos para adorar a los dioses u ofrecer sacrificios (392); supresión de los juegos olímpicos (394) y de los sacerdocios (395); destrucción sistemática de los santuarios (399).

Todavía las *Saturnales* de Macrobio, escritas después del año 400, hacen intervenir a tres destacados representantes del nuevo paganismo: Pretextato, Símmaco y Nicómaco Flaviano. Pero para entonces la religión romana agonizaba; los viejos cultos y ritos encontraron su reducto, sobre todo, en el campo: el término *paganus*, que aparece hacia el 370, designa en origen al «campesino» y pondría de manifiesto cómo los ambientes rurales constituyeron hasta el final de la Antigüedad tardía el refugio de los cultos y ritos romanos.

Bibliografía

RELIGIONES DEL ANTIGUO ORIENTE

General

Bleker, C. J. y Widengren G., *Historia Religionum. Manual de Historia de las Religiones. I. Religiones del pasado,* Madrid, 1973.
Eliade, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. I. De la Prehistoria a los misterios de Eleusis,* Madrid, 1978.
Frankfort, H., *Reyes y Dioses,* Madrid, 1981.
James, E. O., *Los dioses del mundo antiguo,* Madrid, 1962.
VV. AA., *Storia delle religioni. I. Egiziani e Sumeri,* Bari, 1976; *II. Da Babilonia a Zoroastro,* Bari, 1977; *VI. Il popolo d'Israele,* Bari, 1977.
VV. AA., *La civiltà del Mediterraneo e il sacro,* Milán, 1992.

Obras generales sobre el Oriente

Alvar, J., *Oriente. Manual de Historia Universal. 2. Historia Antigua,* Madrid, 1992.
Amiet, P., *Art of the Ancient Near East,* Nueva York, 1980.
Blázquez, J. M., *Prehistoria y primeras culturas. Historia Universal I,* Barcelona, 1991.
Hrouda, B. *et al., El Antiguo Oriente. La cuna de la civilización,* Barcelona, 1992.
Liverani, M., *Antico Oriente. Storia, società, economia,* Bari, 1988.
Pritchard, J. B., *The Ancient Near East. An Anthology of Texts and Pictures,* Princeton, 1973.
VV. AA., *Historia de Oriente Antiguo,* Madrid, 1992.

Religiones de Sumer, de Babilonia y de Asiria

Castellino, G. R., *Mitologia sumerio-acadica,* Turín, 1966.
Dhorme, E., *Les religions de Babylone et d'Assyrie,* París, 1945.
Furlani, G., *Religioni della Mesopotamia e dell'Asia Minore,* Roma, 1958.

KRAMER, S. N., *Sumerian Mythology. A Study of Spiritual and Literary Archivement in the Third Millenium B.C.,* Filadelfia, 1961.
— *The Sacred Marriage Rite,* Londres, 1969.
LABAT, R. *et al., Les religions du Proche-Orient. Textes et traductions sacrés babyloniens-ougaritiques-hitites,* París, 1970.
LARA, F., *Himnos sumerios,* Madrid, 1988.
— *Himnos babilónicos,* Madrid, 1990.
— *Poema de Gilgamesh,* Madrid, 1992.
— *Mitos sumerios y acadios,* Madrid, 1984.
— *Código de Hammurabi,* Madrid, 1992.
— *Enuma Elish. Poema babilónico de la Creación,* Madrid, 1993.
PETTINATO, G., *I Sumeri,* Milán, 1991.
— *La saga di Gilgamesh,* Milán, 1992.
— *Semiramide,* Milán, 1985.
— *Babilonia. Centro dell'universo,* Milán, 1988.
SCHMÖKEL, H., *Ur, Asur y Babilonia,* Madrid, 1965.
VAN DIJK, J. J. A., *Sumerische Religion,* Göttingen, 1971.
VIEYRA, M., *Les Assyriens,* París, 1961.

RELIGIONES DE SIRIA, PALESTINA Y ARABIA

BLÁZQUEZ, J. M., *Los hebreos. Oriente. Historia del Mundo Antiguo,* Torrejón de Ardoz, 1989.
COLLEDGE, M., *The Art of Palmyra,* Londres, 1976.
GARCÍA, MARTÍNEZ F., *Textos de Qumrán,* Valladolid, 1992.
GAWLIKOWSKI, M., «Les dieux de Palmyre», *ANRW,* II.18.4, Berlín, 1990.
— «Les dieux des Nabatéens», *ANRW,* II.18.4, Berlín, 1990.
HERRMANN, S., *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento,* Salamanca, 1985.
KIRKU, A., *Las culturas del mundo antiguo, El mundo de la Biblia. Cinco milenios en Palestina-Siria,* Madrid, 1967.
MATTHIAE, P., *I tesori di Ebla,* Bari, 1985.
MOSCATI, S., *Gli adoratori di Moloch. Indagine su un celebre rito cartaginese,* Milán, 1991.
MOSCATI, S., (ed.), *P. Fenici,* Milán, 1988.
MOSCATI, S. *et al., L'alba della civiltà. Società, economia e pensiero nel Vicino Oriente medio,* Turín, 1976.
OLMO, G. DEL, *Mitos y leyendas de Canaán. Según la tradición de Ugarit,* Madrid, 1981.
— *La religión cananea según la liturgia de Ugarit,* Sabadell, 1992.
PARROT, A. *et al., Les Phéniciens. L'expansion phénicienne. Carthage,* París, 1975.
PETTINATO, G., *Ebla. Nuovi orizzonti della storia,* Milán, 1986.
VAUX, R. DE, *Historia Antigua de Israel,* Madrid, 1975.
VV. AA., *Länder der Bibel. Archäologische Funde aus dem Vorderen Orient,* Turín, 1981.
— *Instituciones del Antiguo Testamento,* Barcelona, 1985.
VV. AA., *Land des Baal. Syrien-Forum der Völker und Kulturen,* Maguncia, 1982.
VV. AA., *Frühe Phöniker im Libanon. 20 Jahre Deutsche Ausgrabungen in Kamid el-Loz,* Maguncia, 1983.
VV. AA., *Au pays de Baal et d'Astarté. 10000 ans d'art en Syrie,* París, 1984.
VV. AA., *Religio Phoenicia (Studia Phoenicia IV),* Namur, 1986.
VV. AA., *Yemen. 3000 Years of Art and Civilisation in Arabia Felix,* Salzburgo.
VV. AA., *Apócrifos del Antiguo Testamento,* Madrid, 1984-1987.

Religión del Irán

Dandamaev, M. A. y Lukonin V. G., *Cultura y economía del Irán antiguo,* Sabadell, 1991.
Osten, H. H., *El mundo de los persas. Las culturas del mundo antiguo,* Madrid, 1965.
Porada, E., *Ancient Iran. The Art of Pre-Islamic Times,* Londres, 1965.
Ries, J., «Le culte de Mithra en Iran», *ANRW,* II, 18. 4, Berlín, 1990.
Rusell, J. R., «Pre-Christian Armenian Religion», *ANRW,* II, 18. 4, Berlín, 1990.
Schlumberger, D., *L'Orient hellénisé. L'art grec et ses héritiers dans l'Asie non méditerranéenne,* París, 1970.
Van Esbroeck, M., «La religion géorgienne pré-chrétienne», *ANRW,* II.18.4, Berlín, 1990.
VV. AA., *The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods. The Cambridge History of Iran.* III.1-III.2, Cambridge, 1983.
Widengren, G., *Les religions de l'Iran,* París, 1968.

Religión de Egipto

Frankfort, H., *Ancient Egyptian Religion. An Interpretation,* Nueva York, 1948.
Kees, H., *Der Götterglaube im alten Ägypten,* Leipzig, 1941.
— *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter,* Berlín, 1977.
Lara, F. y Blázquez J. M., *Libro de los muertos,* Madrid, 1984.
Morenz, S., *Aegyptische Religion,* Stuttgart, 1960.
— *Religion und Geschichte des alten Ägypten,* Colonia, 1975.
Pirenne, J., *Historia de la civilización del antiguo Egipto,* Barcelona, 1971.
Schwarz, F., *Egypte. Les mystères du sacré,* París, 1986.
Schwarz, F. y Vandier J., *La religion égyptienne,* París, 1949.
VV. AA., *Los tiempos de las pirámides. De la prehistoria a los hicsos (1560 a.C.),* Madrid, 1978.
VV. AA., *El imperio de los conquistadores. Egipto en el Nuevo Imperio (1560-1070 a.C.),* Madrid, 1979.

RELIGIÓN GRIEGA

General

Bianchi, U., *La religione greca,* Roma, 1992.
Briut-Zaidman L. y Schmitt-Pantel P., *La religion grecque,* París, 1989.
Burkert, W., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche,* Stuttgart, 1977.
García López, J., *La religión griega,* Madrid, Istmo, 1975.
Gernet, L. y Boulanger A., *Le génie grec dans la religion,* París, 1932 (trad. esp., México, UTHEA, 1960).
Harrison, J., *Prolegomena to the Study of Greek Religion,* Cambridge, 1922.
Kern, C., *Die Religion der Griechen,* Berlín, 1926-1938.
Nilsson, M. P., *Grekisk Religiositet,* Estocolmo, 1946 (trad. esp., Madrid, Gredos, 1969).
— *A History of Greek Religion,* Oxford, 1956 (trad. esp., Buenos Aires, EUDEBA, 1961).
— *Geschichte der Griechischen Religion,* Múnich, 1961-1967.
Pettazzoni R., *La religion dans la Grèce antique,* París, 1953.
Places E. des, *La religion grecque,* Paris, 1969.
Wilamowitz-Möllendorf U. von, *Der Glaube der Hellenen,* Berlín, 1931-1932.

Las religiones egeas

DIETRICH, B. C., *The Origins of the Greek Religion*, Berlín, 1974.
EVANS, A., *The Palace of Minos at Cnossos*, Londres, 1921-1936.
FAURE, P., *Fonctions des cavernes crétoises*, París, 1964.
GARCÍA LÓPEZ, J., *Sacrificio y sacerdocio en las religiones micénica y homérica*, Madrid, CSIC, 1970.
GÉRARD-ROUSSEAU, M., *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes*, Roma, 1968.
MATZ, F., *Göttererscheinung und Kultbild im minoischen Kreta*, Maguncia, 1958.
NILSSON, M. P., *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion,* Lund, 1950.
PERSSON, A. W., *Religion of Greece in Prehistoric Times*, Berkeley, 1952.
PICARD, CH., *Les religions préhelléniques: Crète et Mycènes*, París, 1948.
RUTKOWSKI, B., *Cultplaces in the Aegaean World,* Wroclaw, 1972.
SCHNAUFER, A., *Frühgriechische Totenglaube. Untersuchungen zum Totenglauben der mykenischen und homerischen Zeit,* Hildesheim, 1970.
STELLA, L. A., «La religione greca nei testi micenei», *Numen*, 5, 1958, 18-57.

EL PANTEÓN

BRELICH, A., *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso,* Roma, 1958.
COOK, A. B., *Zeus. A Study in Ancient Religion,* Cambridge, 1914-1940.
FARNELL, L. R., *Greek Hero Cults and Ideas of Inmortality,* Oxford, 1921.
FRIEDRICH, P., *The Meaning of Aphrodite,* Chicago, 1978.
GUTHRIE, W. K. C., *The Greeks and their Gods,* Boston, 1950.
OTTO, W. F., *Die Götter Griechenlands,* Francfort, 1956 (trad. esp., Buenos Aires, EUDEBA, 1973).
SCHACHERMEYR, F., *Poseidon,* Berna, 1950.
SÉCHAN, L. y LÉVÊQUE P., *Les grandes divinités de la Grèce,* París, 1966.
SIMON, E., *Die Götter der Griechen,* Múnich, 1969.
WALTER, H., *Griechische Götter,* Múnich, 1971.

EL CULTO

ALEXIOU, M., *The Ritual Lament in Greek Tradition,* Cambridge, 1974.
AMANDRY, P., *La mantique apollinienne à Delphes,* París, 1950.
AUBRIOT, D., *Orieres et conceptions religieuses en Grèce ancienne,* Lyon, 1992.
BODSON, L., *Hiera Zôia. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque,* Bruselas, 1978.
BURKERT, W., *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrficial Ritual and Myth,* Berkeley, 1983.
CASABONA, J., *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec,* Aix-en-Provence, 1966.
DELCOURT, M., *L'oracle de Delphes,* París, 1981.
ESPEJO MURIEL, C., *Grecia: sobre los ritos y las fiestas,* Granada, Universidad, 1990.
FLACELIÈRE, R., *Devins et oracles grecs,* París, 1972.
FONTEROSE, J., *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations,* Berkeley, 1978.
FURLEY, M., *Studies in the Use of Fire in Ancient Greek Religion,* New Hampshire, 1981.
GARLAND, R., *The Greek Way of Death,* Londres, 1985.
GEBHARDT, V., *Die Pharmakoi in Ionien und die Sybakchoi in Athen,* Múnich, 1926.

KURTZ, D. y J. BOARDMAN, *Greek Burial Customs,* Londres, 1971.
MOULINIER, L., *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs,* París, 1952.
PARKE, H. W., *Greek Oracles,* Londres, 1967.
— *The Oracles of Zeus,* Cambridge (Mass.), 1967.
PARKE, H. W. y D. E. W. WORMELL, *The Delphic Oracle,* Oxford, 1956.
PARKER, R., *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion,* Oxford, 1983.
RHODE, E., *Psyche: Seelencult und Unterblichbkeisglaube der Griechen,* Friburgo, 1898 (trad. esp., Barcelona, Labor, 1973).
ROUX, G., *Delphi: Orakel und Kultstätten,* Munich, 1971.
RUDHART, J., *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique,* París, 1992.
STENZEL, P., *Opferbräuchen der Griechen,* Leipzig, 1910.

LA RELIGIÓN Y LA CIUDAD

BRELICH, A., *Paides e Parthenoi,* Roma, 1969.
BRUMFIELD, A. C., *The Attic Festivlas of Demeter and their Relation to the Agricultural Year,* Nueva York, 1981.
DEUBNER, L., *Attische Feste,* Berlín, 1932
DEFRADAS, J., *Les thèmes de la propagande delphique,* París, 1954.
FARNELL, L. R., *The Cults of the Greek States,* Oxford, 1896-1909.
JEANMAIRE, H., *Couroi et Courètes,* Lille, 1939.
LONIS, R., *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique,* París, 1979.
MORGAN, C., *Athletes and Oracles. The Transformation of Olympia and Delphi in the eighth Century B.C.,* Cambridge, 1990.
MIKALSON, J. D., *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Yera,* Princeton, 1965.
NILSSON, M. P., *Griechische Feste,* Leipzig, 1906.
PARKE, H. W., *Festivals of the Athenians,* Londres, 1977.
PETTERSON, M., *Cults of Apollo at Sparta,* Estocolmo, 1992.
POLIGNAC, F. DE, *La naissance de la cité grecque,* París, 1984.
PRICE, T. H., *Kourotrophos. Cults and Representations of the Greek Nursing Deities,* Leiden, 1978.
ROBERTSON, N., *Festivals and Legends. The Formation of Greek Cities in the Light of Public Ritual,* Toronto, 1992.
TAUSEND, K., *Amphiktyonie und Symmachie,* Stuttgart, 1992.
VANDONI, M., *Feste pubbliche e private nei documenti greci,* Milán, 1964.
VAN HOORN, G., *Choes and Anthesteria,* Leiden, 1951.

MOVIMIENTOS MÍSTICOS

BERTI, F., y C. GASPARI (ed.), *Dionysos. Mito e misterio,* Bolonia, 1989.
BIANCHI, U., *The greek mysteries,* Leiden, 1976.
BURKERT, W., *Ancient Mystery Cults,* Cambridge (Mass.), 1987.
DODDS, E. R., *The Greeks and the Irrational,* Berkeley, 1959 (trad. esp., Madrid, Revista de Occidente, 1960).
FESTUGIÈRE, A. J., *Les mystères de Dionysos,* París, 1972.
FOUCART, P., *Les mystères d'Eleusis,* París, 1914.
GRAF, F., *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit,* Berlín, 1974.
GUTHRIE, W. K. C., *Orpheus and the Greek Religion,* Londres, 1966 (trad. esp., Buenos Aires, EUDEBA, 1970).

HEMBERG, B., *Die Kabiren,* Uppsala, 1950.
JENAMAIRE, H., *Dionysos: histoire du culte de Bacchus,* París, 1951.
KERENYI, K., *Die Mysterien von Eleusis,* Zúrich, 1962.
— *Dionysos: Urbild des unzerstörbaren Lebens,* Múnich, 1976.
MOULINIER, L., *Orphée et l'orphisme à l'époque classique,* París, 1955.
MYLONAS, G. E., *Eleusis and the Eleusinian Mysteries,* Princeton, 1961.
OTTO, W. F., *Dionysos: Mythos und Kultus,* Francfort, 1948.
RICHARDSON, N. J., *The Homeric Hymn to Demeter,* Oxford, 1974.
SABBATUCCI, D., *Saggio sul misticismo greco,* Roma, 1979.
SFAMENI GASPARRO, G., *Misteri e culti mistici di Demetra,* Roma, 1986.
ZUNTZ, G., *Persephone,* Oxford, 1971.

LA ÉPOCA HELENÍSTICA

Obras generales

CHAMOUX, F., *La Civilisation hellénistique,* París, 1982.
HADAS, M., *Hellenistische Kultur. Werden und Wirkung,* Francfort, 1981.
LOZANO, A., *El mundo helenístico,* Madrid, 1992.
PRÉAUX, C., *El mundo helenístico. Grecia y Oriente (323-146 a.C.),* Barcelona, 1984 (2 vols.).
ROSTOVTZEFF, M., *Historia social y económica del mundo helenístico,* Madrid, 1967, 2 vols.
SCHNEIDER, C., *Kulturgeschichte des Hellenismus,* Múnich, 1969, 2 vols.
TARN-GRIFFITH, *La Civilización helenística,* México, 1969.
WILL, E., *Histoire politique du Monde Hellénistique,* Nancy, 1966.

Estudios particulares

ALLEGRE, F., *Étude sur la déesse grecque Tyché. Sa signification religieuse et morale, son culte et ses représentations figurées,* París, 1889.
BOFFO, L., *I Re ellenistici e i centri religiosi dell'Asia Minore,* Florencia, 1985.
BONNER, C., *Studies in Magical Amulets chieffly greco-egyptian,* Ann Arbor, 1950.
BOUCHÉ-LECLERCQ, A., *L'Astrologie grecque,* París, 1899.
— *Histoire de la divination dans l'Antiquité,* París, 1879-1882 (4 vols.).
BRIANT, P., *Antigone le Borgne. Les débuts de sa carrière et les problèmes de l'assemblé macédonienne,* París, 1973.
BUDGE, E. A. W., *Amulets and Superstitions,* Londres, 1930.
CASADIO, G., «Dionysos entre Histoire et Sociologie», *DHA* 15, 2, 1989, 285-308.
CUMONT, F., *L'Égypte des astrologues,* Bruselas, 1957.
CHAMPEAUX, J., *Fortuna. Le culte de la Fortune dans le monde romain. II. Les transformations de la Fortune sous la République,* París, 1987.
DEBORD, P., *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine,* Leiden, 1982.
DUNAND, F., *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée,* Leiden, 1973.
FESTUGIÈRE, A. J., *L'ideal religieux des Grecs et l'Evangile,* París, 1932.
— «La religion grecque», en *Histoire génerale des réligions,* París, 1960.
— *Études de religion grecque et hellénistique,* París, 1972.
FRASER, P. M., *Ptolemaic Alexandria,* I, Oxford, 1972.
GRAILLOT, H., *Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'Empire Romain,* París, 1912.
GUNDEL, W. y H. G., *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte,* Wiesbaden.

HORNBOSTEL, W., *Sarapis. Studien zur Überlieferungsgschichte den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes,* Leiden, 1973.
JEANMAIRE, H., *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus,* París, 1978.
LONG, A., *La filosofía helenística,* Madrid, 1975.
L'association dionysiaque dans les societés anciennes, Roma, 1986.
NILSSON, M. P., *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Ages,* Leind, 1957.
OHLEMUTZ, E., *Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon,* Würzburg, 1940.
OTTO, W., *Priester und Tempel im hellenistischen Aegypten,* Berlín-Leipzig, 1905 (2 vols.).
PICARD, Ch., *Éphèse et Claros. Recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du Nord,* París, 1922.
SHERWIN-WHITE, S. M., *Ancient Cos. A Historical Study from the Dorian Settlement to the Imperial Period,* Gotinga, 1978.
STEWART, Z., «La Religión», en *La Sociedad helenística. Economía, derecho, religión. VIII,* Historia y civilización de los griegos (ed. Bianchi Bandinelli), Barcelona, 1983, págs. 191-302.
VIRGILIO, B., *Il Tempio-Stato di Pessinunte fra Pergamo e Roma nel II-I secolo a.C.,* Pisa, 1981.
WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. V., *Der Glaube der Hellenen,* II, Berlín, 1932 (Darmstadt, 1973)
ZUNTZ, G., *Persephone,* Oxford, 1971.
— «Once more the socalled Edict of Philopator on Dionysiac Mysteries», en *Opuscula Selecta,* Manchester, 1972, 88-101.

RELIGIÓN ROMANA

ÉPOCA ARCAICA

BRELICH, A., *Tre variazioni romane sul tema delle origini,* Roma, 1976.
BRIND'AMOUR, P., *Le calendrier romain,* Ottawa, 1983.
COARELLI, F., *Il Foro Romano,* Roma, 1983-1985.
— *Il Foro Boario,* Roma, 1988.
LIOU-GILLE, B., *Cultes heroïques romains. Les fondateurs,* París, 1980.
PALADINO, R., Fratres Aruales. Storia di un collegio sacerdotale romano, Roma, 1988.
PALMER, R. E., *Roman Religion and Roman Empire,* Filadelfia, 1974.
PORTE, D., *Les donneurs du sacré. Le prêtre à Rome,* París, 1989.
RADKE, G., *Die Götter Altitaliens,* Münster, 1965
SABBATUCCI, D., *La religione di Roma antica: dal calendario festivo all'ordine cosmico,* Milán, 1988.
SCHEID, J., *Romulus et ses frères,* Roma, 1990.
SCULLARD, H. H., *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic,* Londres, 1981.
SZEMLER, G. J., *The Priest of the Roman Republic: a study of interactions between priesthoods and magistracies,* Bruselas, 1972.

OBRAS DE CARÁCTER GENERAL:

ALTHEIM, F., *Römische Religionsgeschichte*, Baden-Baden, 1951-1953 (2 vols.).
BAYET, J., *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, París, 1957.
BENVENISTE, E., *Le Vocabulaire des institutions indo-européens. II: Pouvoir, droit, religion,* París, 1969.
BLOCH, R., «La religion romaine», en *Histoire des religions,* dir. H. Puech, París, 1970 (Madrid, Siglo XXI, 1977)
BOYANCÉ, P., *Études sur la religion romaine*, Roma, 1972.
ELIADE, M., *Histoire des croyances et des idées religieuses. II: De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*, París, 1978 (Madrid, ed. Cristiandad, 1979).
FUGIER, H., *Recherches sur l'expresion du sacré dans la langue latine*, París, 1963.

GALLINI, C., *Protesta e integrazione nella Roma antica,* Bari, 1970.
GRENIER, A., *Le Génie romain dans la religion, la pensée et l'art,* París, 1938.
— *Les réligions étrusques et romaine,* París, 1948.
GRIMAL, P., *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine,* París, 1951.
LATTE, K., *Römische Religionsgeschichte,* Munich, 1960.
LE GALL, J., *La religion romaine de l'époque de Caton l'Ancien au règne de l'empereur Commode,* París, 1975.
LE GRAY, M., *La religion romaine,* París, 1971.
MERLIN, M., *L'Homme romain. Des origines au I siècle de notre ère,* París, 1978.
MOMIGLIANO, A., *Saggi di Storia della religione romana,* Brescia, 1988.
NOCK, A. D., *Essays on Religion and Ancient World,* Oxford, 1972.
OGILVIE, R. M., *The Romans and their Gods in the Age of Augustus,* Londres, 1969.
RADKE, G., *Zur Entwicklung der Göttervorstellung und der Gottesverehrung in Rom,* Darmstadt, 1987.
SCHEID, J., *Religion et pieté à Rome,* París, 1985 (Madrid, ed. Clásicas, 1991).
SCHILLING, R., *«The Roman Religion», en Historia Religionum,* I, Leiden, 1969, 442-494.
— *Rites, cultes, dieux de Rome,* París, 1979
TURCAN, R., *Iconography of Religions XVII, 1. Religion Romaine,* Leiden, 1988 (2 vols.).
TURCHI, N., *La religione di Roma Antica,* Bolonia, 1939.
— *Rites, cultes, dieux de Rome,* París, 1979.
WARDMAN, A., *Religion and Statecraft among the Romans,* Londres, 1981.
WISSOWA, G., *Religion und Kultus der Römer,* Múnich, 1912.

LAS INFLUENCIAS EXTERNAS

COMBET-FARNOUX, B., *Mercure romain. Le culte public de Mercure et la fonction mercantile à l'epoque augustéenne,* Roma, 1980.
GAGÉ, J., *Apollon romain: Essai sur le culte d'Apollon et le développement du ritus Graecus à Rome, des origines à Auguste,* París, 1955.
LE BONNIEC, H., *Le culte de Cérès à Rome, des origines à la fin de la République,* París, 1958.
MOMIGLIANO, A. D., «Il Rex Sacrorum e l'origine della repubblica», en *Studi in onore di E. Volterra,* Milán, 1969 (IV Contributo, Roma, 1969, 395-402).
ROSS-TAYLOR, L., *La politique et les partis à Rome au temps de César,* París, 1977.
SCHILLING, R., *La religion romaine de Vénus, depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste,* París, 1954.
— «La situation des études relatives à la religion romaine de la Republique», en *ANRW* I, 1, 317-147.

CULTO Y RITUAL

BODEI GIGLIONI, B., «Pecunia Fanatica. L'incidenza economica dei templi laziali», en *Studi su Praeneste,* Perugia, 1978.
CAPDEVILLE, G., «Substitution de victimes dans les sacrifices d'animaux à Rome», *MEFRA,* 83, 1971, 283-323.
CASSOLA, F., «Livio, il tempio di Giove Feretrio e la inaccesibilità dei santuari in Roma», *RSI,* 82, 1975, 5-29.
COARELLI, F., *I santuari del Lazio in età repubblicana,* Roma, 1987.
DUPONT, F., *Teatro e società a Roma,* Bari, 1991.
ECKATEIN, A. M., «Human sacrifice and fear of military disaster in Republican Rome», *AJAH,* 7, 1982, 69-95.
PENSABENE, P., «Luoghi di culto, depositi votivi e loro significato», en *Roma Repubblicana fra il 509 e il 270 a.C.,* Roma, 1982.

Piccaluga, G., *Elementi spettacolari nei rituali festivi romani,* Roma, 1965.
Santini, C., «Il lessico della spartizione nel sacrificio romano», en *Sacrificio e Società nel mondo antico,* Bari, 1988, 293-302.
Scheid, J., «Le délit religieux dans la Rome tardo-republicaine», en *Le Delit religieux dans la cité antique,* Roma, 1981, 117-171.
— «Sacrifice et banquet à Rome. Quelques problèmes», *MEFRA*, 97, 1985, 193-206.
— «La parole des dieux. L'originalité du dialogue des Romains avec leurs dieux», *Opus* 6-8, 1987-1989, 125-136.
Stambauggh, J. E., «The Function of Roman Temple», en *ANRUO,* II, 16.1, págs. 554-608.
Riesco Alvarez, H. B., *Elementos lítuos y arbóreos en la religión romana,* León, 1992.

La comunicación con los dioses

Bloch, R., *Los prodigios en la antigüedad clásica*, Buenos Aires, 1968.
— *La adivinación en la Antigüedad*, México, 1985.
Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination* (4 vols), París, 1879.
Boyancé, P., «La science d'un quindecemvir au I siècle ap. J.C.», *REL,* 42, 1964, 334-336.
Breglia Pulci, L., *Oracoli Sibillini tra rituali e propaganda*, Nápoles, 1983.
Caerols, J. J., *Los Libros Sibilinos en la historiografía latina.* Tesis Doctoral, Madrid, 1991.
Champeaux, J., I: *Fortuna. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain,* Roma, 1982; II: *Les transformations de Fortuna sous la République*, Roma, 1987.
Gagé, J., *Apollon romain. Essais sur le culte d'Apollon et de développement du «ritus graecus» à Rome des origines à Auguste*, París, 1955.
Mac Bain, B., *Prodigy and expiation: study in religion and politics in Republican Rome*, Bruselas, 1982.
Montero Herrero, S., *Mujer y adivinación. Formas femeninas de la adivinación romana* (en prensa).
Parke, H. W., *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, Londres, 1988.
Tels-de-Jong, L., *Sur quelques divinités romaines de la naissance et de la prophétie*, Delf, 1959.

Guerra y religión

Basanoff, V., *Evocatio. Étude d'un rituel militaire romain*, París, 1947.
Birley, E.,«The Religion of the Roman Army: 1895-1977», en *ANRW,* II, 16.2, 1506-1541.
Helgeland, J., «Roman Army Religion», en *ANRW,* II, 16.2, 1470-1505.
Le Bonniec, H., «Aspects religieux de la guerre à Rome», en *Problèmes de la guerre à Rome*, París, 1969, 101-115.
Versnel, H. S., *Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden, 1970.

El culto privado

Amiotti, G.,«Religione e politica nell'iniziazione romana. L'assunzione della toga virile», en *Religione e politica nel mondo antico*, Milán, 1981, 131-140.
Dubourdieu, A., *Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome*, Roma, 1989.
Gagé, Matronalia, J., *Essai sur les dévotions et les organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome*, Bruselas, 1963.
Köves-Zulauf, Th., *Römische Geburtsriten*, Munich, 1990.
— «Riti di passaggio maschili di Roma Arcaica», *MEFRA* 102, 1990, 93-106.
Marchi, A. de, *Il culto privato di Roma antica,* Milán, 1896.
Radke, G., «Die Penates und Vesta in Rom», *ANRW*, II, 17, 1 (1981), 344-373.

TELS DE JONG, L., *Sur quelques divinités romaines de la naissance et de la prophétie*, Delf, 1959.
TORELLI, M., *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma, 1984.
VEYNE, P., «El Imperio romano», en *Historia de la vida privada. I: Del Imperio al año mil*, Madrid, 1987, 19-227.

LA MUERTE Y EL MÁS ALLÁ

ABASCAL PALAZÓN, J. M., «La muerte en Roma: fuentes, legislación y evidencias arqueológicas», en *Arqueología de la muerte: metodología y perspectivas actuales*. (Fons Mellaria. Curso de verano 1990), Córdoba, 1991, 205-245.
BRELICH, A., *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'Impero Romano*, Budapest, 1937.
DE VISSCHER, F., *Le droit des tumbeaux romains*, Milán, 1963.
GRISÉ, A., *Le suicide dans la Rome Antique*, París, 1982.
HINARD, F., (ed.), *La mort, les morts et l'au delà dans le monde romain*, Caen, 1987.
PRIEUR, J., *La mort dans l'Antiquité romaine*, La Guerche, 1986.
TOYNBEE, J. M. C., *Death and Burial in the Roman World*, Londres, 1982.
VILLE, G., *La gladiature en Occident des origines à la mort de Domitien*, Roma, 1981.
WUNENBURGER, A., y BIOT., C., *La Vie et la mort dans l'Antiquité*, Dijon, 1993.

MAGIA Y SUPERSTICIÓN

A. AUDOLLENT, A., *Defixionum Tabellae*, París, 1904.
ANNEQUIN, J., *Recherches sur l'action magique et ses répresentations*, París, 1973.
BONNER, C., *Studies in magical amulets*, Ann Arbor, 1950.
LE GLAY, M., «Magie et sorcellerie à Rome au dernier siècle de la République», en *Mélanges offerts à J. Heurgon. L'Italie preromaine et la Rome Républicaine*, I, París, 1976, 525-550.
TUPET, A. M., *La magie dans la poesie latine (des origines à la fin du regne d'Auguste)*, Lille, 1976.

RELIGIÓN ROMANA DURANTE EL IMPERIO

Además de los volúmenes del *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)* II, 16; II, 17 y II, 23, Berlín, 1978-1984, son importantes para el estudio del paganismo durante el Imperio:

BEAUJEAU, J., *La religion romaine à l'époque de l'Empire. I: La politique religieuse des Antonins (96-102)*, París, 1955.
FERGUSON, J., *The Religions of the Roman Empire*, Londres, 1970.
LIEBESCHUETZ, J. H. W. G., *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford, 1979.
MACMULLEN, R., *Enemies of the Roman Order*, Nueva York, 1966.
— *Paganism in the Roman Empire*, New Have, 1981.
MARTIN, J. P., *Providentia Deorum. Recherches sur certains aspects religieux du pouvoir impérial romain*, Roma, 1982.
SCHILLING, R., «La politique religieuse d'Auguste», en *Mélanges offerts à L. Sédar Sénghor*, Dakar, 1977, 453-464.
TURCAN, R., *Vivre dans la courte des Césars*, París, 1987.

La religión en las provincias

Además de los vols. II, 16 y 17 del *ANRW* con trabajos como los de J. M. Blázquez, «Einheimische Religionen Hispaniens in der römischen Kaiserzeit», *ANRW*, II, 1, 164-275 o B. H. Stolte, «Die religiöse Verhaltnisse in Niedergermanien», *ANRW*, II, 18, 1, 561-671, puede consultarse:

Benoit, F., *Art et dieux de la Gaule*, París, 1969.
Duval, P. M., *Les dieux de la Gaule*, París, 1976.
Harris, E. J. R., *The Oriental Cults in Roman Britain*, Leiden, 1965.
Hatt, J. J., *Mythes et dieux de la Gaule*, I, París, 1989.
Henig, M., *Religion in Roman Britain*, Londres, 1984.
Le Glay, M., *Saturne Africain*, París, 1966.
Martin, J. P., *Société et Religions dans les provinces romaines d'Europe centrale et occidentale*, París, 1991.
— *La religión romana en Hispania*, Madrid, 1981.
Toutain, J., *Les cultes païens dans l'empire romain*, Roma, 1967.
Vaquerizo Gil, D. (ed.), *Religiosidad y vida cotidiana en la España ibérica*, Córdoba, Seminarios Fons Mellaria, 1992.

El culto imperial

Cerfaux, L.-Tondriau, J., *Le Culte des souverains dans l' Antiquité gréco-romaine*, Torunai, 1957.
Cracco Ruggini, L., «Apoteosi e politica senatoria nel IV sec. d.C.», *RSI*, 89, 1977, 425-489.
Étienne, R., *Le culte imperial dans la péninsule ibérique d'Auguste à Diocletien*, París, 1974.
Fears, J. R., *Princeps a diis electus; the Divine Election of the Princeps as a Political Concept at Rome*, Roma, 1977.
Fishwick, D., *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Rural Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, Leiden, 1987.
Habicht, Ch., *Gottmenschentum und griechische Städte*, Múnich, 1970.
Price, S. R. F., *Rituals and Power: the Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984.
— «Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult», *JHS*, 104, 1984, 79-95.
Weinstock, S., *Divus Julius*, Oxford, 1971.

La adivinación

Aune, E. A., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Medieterranean World*, Michigan, 1983.
Bouche-Leclercq, A., *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, París, 1882-1886 (4 vols.).
Del Corno, D., «I sogni e la loro interpretazione nell'età dell'impero», *ANRW*, II, 16.2, 1605-1618.
Divination et Rationalité, París, 1974.
Montero, S., *Política y adivinación en el Bajo Imperio romano: Emperadores y harúspices (193-408 d.C.)*, Bruselas, 1991.
Neri, V., «Dei, Fato e divinazione nella letteratura latina del I sec. d.C.», en *ANRW*, II, 16.3, 1974-2046.
Parke, H. W., *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, Londres, 1988.
Pfeffer, F., *Studien zur Mantik in der Philosophie der Antike*, Meisenheim, 1976.

PROWETZKY, V. N., *La Troisième Sibylle*, París, 1970.
ZECCHINI, G., *I druidi e l'opposizione dei celti a Roma*, Milán, 1984.

La astrología

ASTRES, *Astrologie, religions astrales dans l'Antiquité classique*, París, 1983.
BOUCHE-LECLERCQ A., *Astrologie grecque*, París, 1912.
CRAMER, F. H., *Astrology in Roman Law and Politics*, Filadelfia, 1954.
CUMONT, F., *Astrology and Religion among the Greeks and the Romans*, Nueva York, 1912.
— *L'Egypte des Astrologues*, París, 1937.
— *Lux Perpetua*, París, 1949.
GUNDEL, W. - GUNDEL, H. G., *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ibre Geschichte*, Wiesbaden, 1966.
MACMULLEN, R., «Social History in Astrology», en *Change in the Roman Empire. Essays in the Ordinary*, Princeton, 1990, 218-224.
WUILLEUMIER, P., «Cirque et astrologie», *MEFR*, 44, 1927, 184-209.

Hechicería, magia y teúrgia

BARB, A. A., «The Survival of Magic Arts», en *The Conflict between Paganism and Christinity in the Fourth Century*, Oxford, 1963, 100-125.
BOYANCE, P., «Theurgie et télestique neoplatoniciennes», *RHR*, 147, 1955, 189-209.
BRENK, F. E., «In the Light of Moon: Demonology in the Early Roman Period», en *ANRW*, II, 16.3, 2068-2145.
DES PLACES, E., *Oracles Chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*, París, 1971.
GAGÉ, J., *Basileia. Les Césars, les rois d'Orient et les «mages»*, París, 1968.
KEE, H. K., *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*, Córdoba, El Almendro, 1992.
KOLENKOW, A. B., «Relationship betwenn Miracle and Prophecy in the Graeco-Roman World and Early Christianity», en *ANRW* II, 23, 2, 1470-1506.
LEWY, H., *Chaldean Oracles and Theurgy*, El Cairo, 1956.
MASSONEAU, E., *La magie dans l'Antiquité romaine. La magie dans la littérature et les moeurs romaines*, París, 1934.
MAURY, L. F. A., *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au Moyen Âge*, Hildesheim, 1877.
— *Religión, superstición y magia en el mundo romano*, Cádiz, 1985.
SMITH, M., «Prolegomena to a Discussion of Aretologies, Divine Men, The Gospels and Jesus», *JBL*, 90, 1971, 174-199.
TUPET, A. M., «Rites magiques dans l'Antiquité romaine», en *ANRW*, II, 16.3.

CULTOS ORIENTALES:

BIANCHI, U., y VERMASEREN, M. J. (eds.), *La soteriologia dei culti orientali*, Leiden, 1982.
CUMONT, F., *Les religions orientales dans le paganisme romain*, París, 1906.
HEYOB, S. K., *The Cult of Isis amon Women in the Graeco-Roman World*, Leiden (EPRO, 51), 1975.
MERKELBACH, R., *Mithras*, Königstein, 1984.
MORA, F., *Prosopografia isiaca. I. Corpus Prosopographicum Religionis Isiacae*, Leiden, 1990.
NOURRY, E., *Les mystères païens et le mystère chrétien*, París, 1967 (Madrid, Paidos, 1991).
SOLMSEN, F., *Isis amon the Greeks and Romans*, Cambridge Mass., 1979.
TURCAN, R., *Les cultes orientaux dans le monde romain*, París, 1989.

— *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mitra,* Leiden, 1975.
ULANSEY, D., *The Origins of the Mithraic Mysteries*, Oxford, 1989.
VERMASEREN, M. J., *Cybele and Attis,* Londres, 1977.
— *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, Leiden, 1981.
WITT, R. E., *Isis in the Greco-Roman World,* Londres, 1971.

IMPLANTACIÓN Y EVOLUCIÓN DEL CRISTIANISMO DURANTE EL IMPERIO

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., *El nacimiento del cristianismo,* Madrid, 1990.
BROWN, P., *Religion and Society in the Age of Saint Agustine,* Londres, 1972.
CANDAU, J. M. y GASCO, F. (eds.), *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo,* Madrid, ed. Clásicas, 1990.
FILORAMO, G. y RODA, S., *Cristianesimo e società antica*, Bari, 1992.
FOX, R. L., *Pagans and Christians*, Nueva York, 1987.
MAC MULLEN, R., *Christianizing the Roman Empire,* Londres, 1984.
MARTIN, J. y QUINT, B. (eds.), *Christentum und Antike Gesellschaft*, Darmstatdt, 1990.
MOMIGLIANO, A. (ed.), *The conflict between paganism and christianity in the fourth century*, Oxford, 1963.
PIÑERO, A. (ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Madrid, ed. El Almendro, 1991.
SÁNCHEZ SALOR, E. (ed.), *Polémica entre cristianos y paganos a través de los textos*, Madrid, ed. Akal, 1986.
SORDI, M., *I Cristiani e l'Impero Romano*, Milán, 1983.
TEJA, R., *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Madrid, 1990.
THELAMON, I., *Païens et chrétiens au IV siècle. L'apport de l'Histoire ecclesiastique de Rufine d'Aquilée,* París, 1981.

EVOLUCIÓN MONOTEÍSTA DEL PAGANISMO

BROWN, P., *Society and the Holy in Late Antiquity,* Berkeley, 1982.
CRACCO RUGGINI, L., «Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo», en *Studi storici O. Bertolini*, Pisa, 1972.
— *Il paganesimo romano tra religione e politica (384-394 d.C.)*, en Memoriae Accad. Lincei, 8, 23, 1, 1979.
— «Pagani, Ebrei e Cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico», en *Gli ebrei nell'Alto Medioevo,* Spoleto, 1980.
DODDS, E., *Pagan and christian in ah age of anxiety*, Cambridge, 1965.
GEFFCKEN, J., *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums,* Heidelberg, 1920.
LABRIOLLE, P., *La réaction païenne,* París, 1950.
MAC CORMACCK, S., *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley, 1981.
STERN, H., *Le calendrier de 354. Étude sur son texte et ses illustrations*, París, 1953.
TEXIDOR, J., *The Pagan God: Popular Religion in the Graeco-Roman East*, Princeton, 1977.

Índice

TERCERA PARTE:
ROMA